مقالات تأسيسية

في الفكر الإسلامي

تأليف

السيد محمد حسين الطباطبائي

ترجمة

جواد علي كسار

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

مقالات تاسيسيهٔ فى الفكر الاسلامى

كاتب:

محمد حسين طباطبايى

نشرت فى الطباعهٔ:

جامعه ام القرى

رقمى الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

مقالات تاسیسیه فی الفکر الاسلامی

اشاره

سرشناسه : طباطبایی یزدی، محمدحسین، ۱۳۵۱ -

عنوان و نام پدیدآور : مقالات تاسیسیه فی الفکر الاسلامی/تالیف محمد حسین الطباطبایی ؛ تعریف خالد توفیق.

مشخصات نشر : بیروت: موسسه ام القری للتحقیق و النشر، ۱۴۱۵ق، =[۱۳۷۳].

مشخصات ظاهری : ۵۳۸ص.

فروست : الآثار الکامله؛ ۱.

موسسه ام القری للتحقیق و النشر؛ ۵.

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی توصیفی

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

شناسه افزوده : توفیق، خالد

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۹۶۰۶۵

***معرفی اجمالی

«مقالات تأسیسیه فی الفکر الاسلامی»، مجموعه مباحث، پرسش و پاسخ ها و مقالات فکری و فرهنگی از علامه طباطبایی(ره) است که برخی از آنها قبلاً در مجلات منتشر شده و برخی نیز برای اولین بار است که منتشر می شود. جواد علی کسار مترجم کتاب از فارسی به عربی است.

***ساختار:

کتاب در چهار قسم تنظیم شده است که هر قسم مشتمل بر فصول و زیر فصل هایی است. عمده عناوین کتاب عبارت است از؛ بحثهای اسلامی، اسلام و احتیاجات انسان معاصر، امامت و تشیع، قضایا و بحث های قرآنی و اجتماعی، زن در اسلام.

***گزارش محتوا:

کتاب با مقدمه ای از مترجم آغاز شده است. مترجم که به گفته خود صدها صفحه از نوشته های علامه طباطبایی را مطالعه کرده، به تبیین مکتب فکری علامه پرداخته است. وی معتقد است که مکتب فکری علامه پس از انتشار کتاب شریف «المیزان فی تفسیر القرآن» شکل گرفت و لذا نمی توان بین طباطبایی مفسر و طباطبایی مفکّر تفکیک قائل شد. پس از مقدمه مترجم شرح حال و تألیفات علامه به قلم خود او آمده است. ۱- در این بخش از کتاب چهار مبحث مطرح شده است. ابتدا مقایسه ای میان اسلام و ادیان دیگر انجام گرفته است. علامه معتقد است که حیات معنوی در اسلام، وسیع تر و عمیق تر از ادیان و مذاهب دیگر است؛ چرا که در آن تمامی حرکات و سکنات انسان و شیوه نیل به اهداف متعالی ترسیم گردیده است. در دومین بخش به برخی مباحث اسلامی با عنوان اصل مساوات، واقع گرایی، توازن بین ماده و معنا، علم و معرفت از دیدگاه اسلام پرداخته شده است. عرفان اسلامی، اسلام و احتیاجات انسان معاصر، اساس دعوت اسلام، ارتباط بین عقیده و اخلاق و عمل دیگر عناوین است که در این بخش از کتاب می توان مطالعه نمود. ۲- این قسمت از کتاب با تبیین معنای «ولایت» آغاز شده است. شیوه استدلالی علامه در این بحث با توجه به فلسفه اجتماعی اسلام صورت گرفته و با شیوه استدلال فقهی در استنباط احکام متفاوت است. اسلام دینی است که بر اساس فطرت بنا نهاده شده و لذا احکام فطری و ضروریات آن مورد توجه اسلام بوده است. از جمله این ضروریات و اصول فطری مسئله «ولایت» است. اگر چه این موضوع از روشن ترین مسایل در زندگی مسلمین بوده، اما احدی درباره آن از رسول اکرم(ص) سؤال نکرد؛ البته در زندگی حضرت و پس از هجرت احکام ولایت در اداره امور مردم و نصب والیان و قضات و ارسال مبلغین و... متجسّد بود. علامه در ادامه این بحث به تبیین احکام ثابت و متغیر در جامعه اسلامی پرداخته و موضوع ولایت فقیه را نیز مورد مطالعه قرار می دهد. بررسی نهضت سیدالشهداء(ع)، ظهور شیعه، اجتهاد و تقلید، اسلام و جنگ، پرسش های پیرامون امام مهدی(عج) و زیارت عتبات مقدسه از دیگر عناوین این بحث است. ۳- بیشتر مباحث این بخش پیرامون موضوعات قرآنی است. رؤیا، محکم و متشابه، ختم نبوت، توسل و فواتح سور از جمله این مباحث است. در پایان این بخش چند موضوع اجتماعی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است. ابتدا ارتباط قانون با ایمان به پروردگار مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده پس از تبیین نیاز انسان اجتماعی به ضوابط و قوانینی که حقوق افراد در آن حفظ شود، سعادت حقیقی در اسلام را در قوانینی می داند که سعادت دنیا و آخرت وی را تأمین کند؛ لذا چنین نتیجه-گیری می کند که قوانین زندگی بشری باید بر اساس فطرت و نظام خلق و تکوین باشد نه بر مبنای قوانینی که انسان برای تحقق منافعش تنظیم کرده است. مفاسد اجتماعی مشروبات الکلی و ربا از دیگر مباحثی است که به آن توجه ویژه شده است. ?- علامه این قسم را در چند فصل تدوین کرده است. ابتدا جایگاه زن در اسلام با توجه به مکاتب بشری دیگر مورد مطالعه قرار گرفته است. پس از آن مسئله متعه و ازدواج موقت و تعدد زوجات نبی اکرم(ص) و تفسیر برخی آیات پیرامون زن تبیین شده است. در پایان کتاب نیز چهل سؤال در مباحث مختلف فقهی و عقیدتی به ترتیب مطرح و در بخش دوم به اجمال پاسخ داده شده است.

***وضعیت :

فهرست مطالب کتاب در انتهای اثر ذکر شده است. کتاب؛ مشتمل بر پانوشت هایی از نویسنده و مترجم است و پاورقی های مترجم مشخص شده است.

***منابع :

مقدمه و متن کتاب.

ص: ۱

اشاره

[کلمه المؤسسه للطبعه الثانیه]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم یحتوی هذا الکتاب الذی بین یدیک علی بحوث و دراسات فکریه مؤسسه علی قواعد و اصول اسلامیه متینه بلغه معاصره تخاطب قطاعات کبیره من المثقفین و الجامعیین ذلک لان ما یحتویه هذا الکتاب من مواضیع لها اهمیه خاصه فی حیاه النخبه من المثقفین، کمسأله الثابت و المتغیر و مسئله التجدید و الاجتهاد و نظریه السیاسه و الحکم فی الإسلام و مفهوم الشرک و زیاره المراقد المقدسه لأئمه أهل البیت علیهم السّلام و غیبه الإمام المهدی (عج) و العرفان و غیرها من الابحاث ذات الصله بقضایا الفکر الإسلامی التی تحتاج الی من یجیب علیها و العلامه الطباطبائی رحمه اللّه بما یمتلکه من مقومات تجعله متمکنا و متمیزا فی طرحه لرد الشبهات المثاره و معالجه قضایا الفکر المعاصر.

و من هذا المنطلق و لأجل المساهمه فی نشر الوعی الفکری المؤسس، بادرت مؤسسه «أمّ القری للتحقیق و النشر» و للمره الثانیه- بعد ما وجدت اقبالا منقطع النظیر فی الطبعه الأولی- علی طبع کتاب «مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی» و ذلک ضمن مشروع ترجمه الآثار الکامله غیر المعربه، هذا و من المعلوم انه قد صدر حتی الآن عن المؤسسه الکتب التالیه: الشیعه، رساله التشیع فی العالم المعاصر، اصول الفلسفه و المنهج الواقعی. سائلین المولی تعالی أن یوفقنا لإتمام ترجمه الآثار الکامله المتبقیه للعلامه الطباطبائی، لکی نساهم بذلک فی تقدیمها للمکتبه العربیه المعاصره.

مؤسسه أم القری/ للتحقیق و النشر

مقدمه المترجم

اشاره

طوال الاشـهر التى أمضيتها فى ترجمه الكتاب كنت أفكّر بما يمكن أن يشكّل الفكره المحوريه للمقدمه. فلم أجد أفضل من أن أسـتفيد من هذه المناسـبه فى تسجيل بعض ملامح المدرسه الفكريه للسيد محمد حسين الطباطبائى، خصوصا بعد أن توفّرت لى الفرصه لقراءه و مراجعه و تأمل مئات الصفحات من مؤلفاته بالعربيه و الفارسيه.

قـد يكون من المألوف لقرّاء السـيد الطباطبائى ان يتفاعلوا مع مصـطلح المدرسه أو الاتجاه التفسـيرى فى عمل هذا الرجل بعد ان شـاع تفسـيره «الميزان فى تفسـير القرآن» و كتبت عـدّه أطروحـات جـامعيه فى أكـثر من بلـد عربى و إسـلامى للتوفّر على تنـاول مكوّنـات منهجه التفسـيرى؛ فى حين قـد لاـ يكون مألوفـا لهؤلاء الحـديث عن ملامـح مـدرسه أو اتّجاه فكرى، خصوصا و إنّ ما يساهم فى تعزيز ذلك ان اغلب القرّاء عرفوا الطباطبائى من خلال «الميزان» و اشبعت ذهنياتهم فى التعامل معه كمفسّر و حسب.

و الـذى نراه انّه لاـ يمكن الفصـل بين الطباطبائى المفسّـِر و الطباطبائى المفكّر، ليس من زاويه انّ التفسـير يضمّ عشـرات البحوث الفكريه و انما أيضا لتوفر مئات الصفحات الاخرى التى ناقشت عشرات القضايا التى تنضوى تحت عنوان الفكر الاسلامى.

و فى كل الاحوال فانّ التداخل قائم بين التفسير و الفكر؛ هذا إن لم يكن التفسير هو ضربا من ضروب الفكر فى جهه من جهاته.

بعـد هـذه الاشاره العابره نعود الى الفكره المحوريه لهذه المقدمه الماثله فى اسـتعراض بعض ملامح الكتابه الفكريه لدى السـيّد الطباطبائى.

انّ اوّل مـا يطالعنـا فى ذلـك هو ارتكاز ما يكتبه الطباطبائى فى اغلب معالجاته الى مبان ثابته يـدور حولها، و ينطلق من خلالها و هو يستمدّ من محتواها مضمون مواقفه الفكريه ازاء القضايا التى يعرض لها.

و فكره المبانى تتلخص ببساطه بوجود سلسـله من الاصول العقيديه و الفلسفيه المبرهن عليها سلفا. فهذه الاصول هى كشاف ينير الطريق امام الطباطبائى و يهديه فى شتّى المواضـيع التى يتناولها الى نتائج تأتى دائما متّسـقه و منسجمه، بغض النظر عن مقدار ما تحققه من صواب.

هـذا المنطلق، هو الـذى يجعلنـا نعتقـد انّ الطباطبائى هو صاحب مشـروع فكرى يختصّ بنظام فكرى يقوم على اصول مؤسّـسه، و يسـتنفد مفردات الشأن الاسلامى من خلال هذه الاصول لينتهى الى تأسيس منظومه فكريه يسودها الانسجام و يتخللها التعاضد و الاتساق، و يغيب عنها التنافر و الاضطراب.

و حين يختصّ المفكر بنظـام للفكر؛ لا يفكر حينئـذ بكل موضوع على حـده، و لا يغـدو العزل بين مفرده و اخرى جائزا بالنسـبه إليه؛ تمامـا كمـا هو يبـدأ فى كـل موضوع يطرأ عليه من الصـفر، و انمـا يعود دائمـا الى مبانيه فيسـتمد منها، و يحلّل و يقوّم على ضوئها، ثم يملأ الفراغات بمواقف فكريه تكشف عن نفسها برؤى موحّده.

و فيمـا يتعلق بالاـصول نفسـها فـانّ الطباطبـائى كـان قـد أسّـس لهـا و برهن عليها فى المرتبه الاولى من خلال بحوثه الفلسـفيه و العقيديه. و قد يعرض لها مجددا بالبحث و التفصيل فيما كتبه مستأنفا سواء فى تفسير الميزان أو فى بحوثه

و مؤلفـاته الاخرى. و ربما تجـد احيانا- و هـذا نادر- انه يقوم بالتأسـيس أولا ثم ينشـئ مضـمون الموقف الفكرى و محتواه على ضوء الاصول الموضوعه، و ذلك فى المواد التى لم يؤسّس لها سابقا.

و الطباطبائى فى هذا يستوى مع نهج كان ينتظم كتابات الاسلاميين فيما سبق.

اذ لا يقول أحـدهم قولا و لا يسـتأنف فى شـى ء نظرا، إلّا و يسـبق ذلك بتأسـيس مبناه الذى يتسق عاده مع الحقل المعرفى الذى يخوض فيه لا ـ فرق فى ان يكون البحث عقليا فلسـفيا، أو جـدليا كلاميا، أو فقهيا أو اصوليا، أو بحثا فى التفسـير، أو الحـديث، أو الرجال، أو التاريخ.

و لكن هـذا النهـج تزلزل فى العصـور المتـأخره لاسـباب جلّهـا معروف للجميع، فسـاد الاضـطراب حبـل الفكر الاسـلامى، بحيث أضـحى الاخير من كثره ما فيه من اضـطرابات و تنافر و عدم توازن فى الرؤى، اقرب الى ان يكون تفكير المسلمين، من ان يكون فكرا اسلاميا يقوم على اصول مبرهنه و متفق على مؤدّاها سلفا.

و بالخروج عن حاله الاضـطراب هذه و العوده الى نهج تأسيس الاصول أولا، و البناء عليها ثانيا، تميّزت اعمال رموز فكريه كبيره كان لها و لا يزال تأثيرها و حضورها العميق فى بناء وعى المسلمين فى الفترتين الحديثه و المعاصره.

و اذا كـان لا بـدّ من امثله فانّ ما يميّز الاعمال الفكريه لرموز من أمثال محمـد اقبال، و مالك بن نبى، و أبو الأعلى المودودى، و محمـد باقر الصـدر، و محمّـ د جواد البلاغى، و مرتضـى مطهرى، و على شـريعتى، و محمد حسـين الطباطبائى، هو انبناؤها جميعا على اصول مؤسّـ سه سـلفا و مبان مبرهن عليها سابقا؛ بغض النظر عن ما بين هؤلاء من اختلاف فى الاصول و المبانى التى تضـبط رؤاهم و تسوق

أعمـالهم الفكريه الى حيث مـا يجب ان تكون، بل و بغض النظر أيضا عن مقـدار ما تمثّله جهود هؤلاء و اجتهاداتهم الفكريه من صواب فى مرتبه تأسيس المبانى و فى مرتبه الاستنتاج و التنظير. فكل واحد من هؤلاء- و ثمه غيرهم أيضا- يعدّ صاحب مشروع فكرى واضح، و ينظر إليه كمفكر يختص بنظام للفكر، بحيث تتسق آثاره و تتعاضد لتشكيل منظومه متكامله.

من الزاويه النقـديه، من العبث ان يتجه النقـد لاعمـال هؤلاء مفصولا عن مبانيهم، لانّ التنظير عنـدهم هو بناء فوقى يقوم على بناء تحتى تمثله الاصول.

و أبعد شـى ء عن الحكمه ان يتصوّر احدنا انه استوعب مقاصد هؤلاء لمجرد انه قرأ كتابا لهم أو كتابين؛ بل ربما لا نغالى اذا قلنا انّه حتى التوفر على قراءه كامـل آثـارهم مع الغفله عن الاـصول و المبـانى، لاـ يكفى احيانـا فى استيعـاب مشـروعهم و نظـامهم الفكرى، لأـنّ الخطوه الاـولى التى تسـبق ما سواها و تكون مفتاحا لاعمالهم، هى وعى المبانى و استيعاب الاصول و لو بمسـتوى الحد الادنى.

مـن هنـا الخطـأ الفـاحش الـذى تصـاب بـه بعض الرؤى النقـديه الراهنه، و هى تقتنص فكره من هـذا الكتـاب و اخرى من ذاك الكتاب لتنقض على هؤلاء.

فمثـل هـذه الممـارسه تقوم على تصوّر مسـتعجل و ربمـا سـاذج، و ذلـك من قبيل ما فعله باحث اسـلامى معاصـر مع الطباطبائى مفسرا، حين ذهب الى الزعم انّ طريقه الطباطبائى فى التفسير تقوم على اساس النهج السنّى(۱) محتجا بطريقته

۱- ربمـا تبـدو المفـارقه كبيره- بـل قـل المحنه!- حين نضع هـذا الرأى أمـام رأى آخر ذهب إليه باحث وهابى متطرف هو على السالوس من انّ تفسير الميزان يتسم بالغلو بما يفوق ما عليه تفسير الطوسـى و الطبرسـى! انظر: بين الشيعه و السنه: دراسه مقارنه فى التفسـير و اصوله، د. على السـالوس، صـفحه ۲۶۳. انظر: بيـن الشـيعه و السـنه: دراسـه مقـارنه فى التفسـير و اصـوله، د. على السالوس، صفحه ۲۶۳.

فی التعامل مع الحدیث الشریف سواء فی کیفیه توظیفه فی التفسیر؛ أو فی کیفیه توجیهه لاحادیث المناقب و انّ ائمه اهل البیت (علیهم السلام) هم مصداق لبعض الآیات. هذا الناقد تجاهل مبنیین أسّس لهما الطباطبائی فی منهجه التفسیری قبل ان یدخل الی التفسیر، و المبنیان هما: قاعده الجری و قاعده التطبیق.

فمع الجری لا- تجمد الآیه عند مصداق بعینه، بل هی تتحرک و تجری مجری اللیل و النهار. و مع التطبیق تکون الاحادیث الوارده فی صرف مفاد بعض الآیات الی ائمه اهل البیت (علیهم السلام) مصداقا من المصادیق.

و بذا کان الأولی لهذا الباحث لو أراد أن ینقض علی هذا النهج ان یدخل بنقاش مبنائی حول اصول المنهج التفسیری ثم ینتقل لنقد التطبیق.

و بعد، فلا یخال أحد انّ من شأن هذه الاسطر ان تسبغ نوعا من القداسه علی اعمال هؤلاء؛ أو أن تمنحها هیبه تنزهها عن النقد. بل علی العکس تماما، فهی ترید ان ترشد الی المسار الذی یصیب فی نقد هؤلاء، هذا المسار الذی یبدأ أولا بهزّ المبانی أو نقضها ثم ینتقل فی المرحله الثانیه الی الجانب التطبیقی المتمثل بنقد التنظیر و البناء الفوقی.

أمثله تطبیقیه

لکی نعطی لهذه الرؤیه حول اعمال الطباطبائی دلالات واقعیه، نمرّ من خلال النقاط التالیه علی بعض الامثله:

۱- فی طی بحوث الکتاب الذی بین ایدینا یؤسس الطباطبائی لقاعده مؤدّاها انّ الانسان جزء لا ینفک من نظام الوجود، و انّ هذا الوجود یخضع لقوانین ثابته

تنبسط على جميع مفرداته بما فيها الانسان. و الانسان بوصفه جزءا من الوجود، له هدف يسير نحوه و غايه ينشدها، و هو مزوّد بالوسائل التى تحقق له بلوغ الهدف، و تدفعه بالضروره للنهوض بمقتضيات معينه و الاضطلاع بواجبات لا يستطيع ان يحيد عنها طالما بقى انسانا. من جهته جاء الدين ناظرا الى هذا التكوين الوجودى للانسان بما هو مجهّز به من وسائل و ما ينشده من مقتضيات، فشرع له نظما و أحكاما تشبع تلك الحاجات الوجوديه و تتسق مع إمكاناته.

فى ضوء ذلك يستنتج الطباطبائى ان ما يدعو إليه خط التكوين و الفطره فى وجود الانسان، هو نفسه ما يدعو إليه الدين دون تناقض بين الاثنين، بحيث يكون الدين ضروره وجوديه للانسان، يعدّ التخلف عن احكامه و تشريعاته تخلفا عن ضرورات وجوديه جبل عليها الانسان.

هذا المبنى الذى يشير الى التحام خط الوجود الفطرى للانسان مع خط الدين يستحضره الطباطبائى فى أغلب بحوث الكتاب، و يعتمد عليه كثابت يلقى بتلويناته على مواقفه المختلفه فى شئون العقيده و المجتمع و السياسه.

٢- من المبانى الاخرى التى تلقى بظلالها على بحوث الكتاب هو «مفهوم الانسان الطبيعى» فمخاطب الدين هو هذا الانسان الذى يرتبط بباقى اجزاء الوجود فى علاقات واضحه، و يولد و هو ينشد حاجات ثابته تحقّق وجوده، و ينزع الى الحياه الجماعيه تحت ضغط حاجاته المتكاثره، و يعيش فى اطار الجماعه بوازع قريحه الاستخدام و التسخير.

مفهوم الانسان الطبيعى الذى سيحيط القارئ تفصيلا بمعناه، يرتكز عليه الطباطبائى فى توجيه الكثير من بحوث الكتاب، اذ يعالج من خلاله فلسفه منهج

التربيه الروحيه فى الاسلام، كما يطلّ عبره على مشكله الثابت و المتغيّر فى العلاقه ما بين الدين و المجتمع، بالإضافه الى حضوره الكثيف فى نقاش المؤلف مع تيارات الفكر غير الاسلامى.

٣- من المبانى الاساسيه الاخرى التى يبلورها المؤلف و يوظفها بالخصوص فى مناقشه اتجاهات الفكر الآخر فيما يثيره من اسئله و شكوك حول الاسلام فى عقيدته؛ و بالذات فى احكامه و تشريعاته، هو التمييز بين منهجين فى فهم الدين؛ منهج الفهم الدينى للدين، و منهج الفهم الاجتماعى. فمع المنهج الاول ينظر الى الدين بوصفه رساله السماء الى الارض، و هدى اللّه سبحانه الى البشر. أما مع المنهج الثانى فينظر الى الدين كظاهره اجتماعيه لها بواعثها فى التبلور و الظهور داخل الشروط الاجتماعيه نفسها.

لذلك يميّز المؤلف قبل مناقشه الافكار التى تنطوى على اسئله و شكوك بين موقعين. فاذا كان السائل ينطلق من الموقع الأول فحينئذ يحاكمه على ضوء النصوص و الثوابت الاسلاميه نفسها. اما اذا انطلق من الموقع الثانى الذى يتشكّل فى الغالب من اتجاهات الدراسات الاستشراقيه و الغربيه و من تأثر بها من ابناء المسلمين، فانّ رائده فى هذه الحال سيكون العقل و الاستدلال العقلى.

و المدهش انّ الطباطبائى يمارس هذا التمييز فى بحوث الكتاب بدقه تنم عن قدره فائقه و حساسيه كبيره تدفعه للفصل فورا بين المنهجين.

٤- يتضمن الكتاب بحثا موسعا عن نظريه السياسه و الحكم فى الاسلام ينطوى على افكار خطيره يمكن ان تشق للاسلاميين آفاقا واسعه، و تسقط الكثير من الأسئله و الشكوك حول هذا الجانب من الفكر الاسلامى.

و فی اطار عملیه التحلیل و اعاده التنظیر الی البنی المکوّنه، وجدنا انّ الطباطبائی یعتمد علی عدّه اصول فی هذا الجانب، أهمها أربعه، هی:

أولاً: انّ ما هو ثابت فی الاسلام- و فی خط التکوین الوجودی للانسان أیضا- هو الولایه التی تعدّ ضروره فطریه وجودیه، و عقلیه، و شرعیه. و الولایه تشیر الی ضروره الحکم فی نظریه الاسلام للسیاسه، بحیث لا یمکن تصوّر الاسلام مع اسقاط هذه الضروره.

ثانیا: التمییز بشکل مبدع بین الثابت و المتغیّر فی أحکام الدین. فما هو ثابت لا یتغیّر هو احکام الشریعه فقط، دون الاحکام التی تصدر عن موقع الحکومه الاسلامیه و ینظر فیها الحاکم الی الحاجات المستجده و المصالح الزمنیه المتغیّره.

فالثانیه و ان کانت واجبه الطاعه من باب وجوب اطاعه ولی الامر، إلّا انّها لیست جزءا من متن الشریعه، و لذا لا حرج من تغییرها باستمرار.

ثالثا: فی ضوء ذلک لا مناص من وجود الحکومه الاسلامیه فی کل عصر. و هذه الحکومه تنسجم مع واقعها و تواکب المستجدات، عبر تفعیل أحکام الولایه و صلاحیات الحاکم الشرعی الذی علیه ان یستنبط احکاما جدیده بنفسه و بالاعتماد علی اجهزه متخصصه. بید انّ هذه الاحکام لا تمضی إلّا اذا لم تصطدم مع ثوابت الشریعه؛ و إلّا اذا جاءت من قناه الشوری.

رابعا: من ثوابت الشریعه انها لم تتدخل فی فرض شکل معین للحکومه الاسلامیه. بل ترکت الامر لاختیار المسلمین فی واقع کلّ عصر. و حین نتبصّر بهذه المسأله جیدا نجدها تعفینا عن الکثیر مما یثار عن علاقه الحکم الاسلامی بالشکل الدیموقراطی و غیر ذلک.

۵- من المبانی الاخری التی یثبتها الطباطبائی و یحسم فی ضوئها الکثیر من الامور الملتبسه فی ذهنیه المسلمین من نظیر علاقه الدین بالعلم و العقل، هو تحدیده للمجالات. فللدین مجاله کما للعلم مجاله من دون تضارب بین الاثنین.

و للحسّ حقله الذی یصول به و معاییره التی یقوم علیها، فیما یقوم ما بعد الحسّ علی معاییر اخری.

فی ضوء هذه التحدیدات ینطلق الطباطبائی فی حسم الکثیر من القضایا التی تدخل فی اطار الثابت و المتغیر؛ الدین و المعاصره، الدین و العلم، الدین و العقل، الدین و التجدید و غیر ذلک.

ملامح أخری

من الملامح الاخری التی نلمسها فی المدرسه الفکریه للطباطبائی و نعرض لها باختصار هو اعتماده الکبیر علی العقل. فهو یبنی المفهوم الذی یعرض له عقلیا و یستدل علیه بنفس الاسلوب، و یستنبط النتائج عقلیا ثم یمضی الی رأی الاسلام لیثبت التوافق دائما بین منطق العقل و منطق الدین.

هذه الطریقه تسود الجزء الاعظم من بحوث هذا الکتاب. و یبدو ان مردّ ذلک یعود الی الاصول و المبانی التی ینطلق منها و التی عرضنا لبعضها فیما مضی، و نستطیع ان نفسرها فنیا علی ضوء الخلفیه الفلسفیه التی تنهض علیها شخصیه الطباطبائی، بالإضافه الی المعطیات العمیقه التی یحققها هذا المنهج، اذ هو یقطع الطریق علی التیارات المشکّکه، و یغذی الوعی الاسلامی بسلاح النص و العقل معا.

و من الملامح الاخری التی تجذب الانتباه هو حرص المؤلف علی ان یکون مخاطبه هو الانسان الاسلامی بغض النظر عن مذهبه. بل الطریف انه یفعل ذلک

حتى فيما يبدو قضايا خلافيه بين الشيعه و السنه. فهو دائما يقرّر قواعد مشتركه يقبلها الطرفان ثم يسوق التحليل و يستخلص النتائج عل ضوء القواعد المشتركه.

بالإضافه الى الروح الوحدويه التى تحرص على الانسان بما هو انسان و على المسلم بما هو مسلم، ثمه خصله اخرى تعكس ملمحا آخر من ملامح هذه المدرسه الفكريه تتمثل بالموضوعيه و عفه القلم فى مناقشه الرأى الآخر، حيث يعرض حججه كامله غير منقوصه، و يسمو عن الانحدار الى لغه التكفير و التبديع و الشتائم رغم انّ الطرف الآخر ينضح بهذه الروح، كما يبدو ذلك واضحا من نقاشاته للديموقراطيه و لرساله السيد مردوخ، و لرساله اخرى وردت إليه من امريكا و غير ذلك. و علينا ان نستطرد منعا للالتباس انّ الموضوعيه و عفه القلم بقدر ما هما ثمرتان لخلق اسلامى رفيع و لمنهج عقلى متين رائده الحجه و الدليل، فهما لا يعنيان أبدا الميوعه و الارتخاء. بل ان منهج الطباطبائى يتّسم بالمبادأه و الروح الهجوميه، و رغم انّ بعض بحوث الكتاب تعود الى ما يقارب الاربعه عقود خلت، حيث كانت الصبغه العامه للفكر الاسلامى هى الدفاع، فانّ روح التوثّب و المبادره هى التى تطغى، فتملأ روح القارئ باليقين، و جوانبه بالايمان المتوثب، و عقله بالحجه و الدليل.

هذا الكتاب

الكتاب الذى بين ايدينا هو عباره عن مجموعه دراسات و بحوث بالإضافه الى مجموعه من الاسئله و الاجوبه و الرسائل ذات الشأن الفكرى و الثقافى. بعض مواضيع الكتاب نشرت فيما سبق فى مجلات كانت تصدر فى ايران، و بعضها ينشر لاول مره؛ و فى الحالين فانّ القسم الاعظم لم يترجم قبل ذلك الى العربيه. و لكى

يتوفر القارئ على اطمئنان أكثر لماده تنشر للمرحوم الطباطبائی بعد وفاته باکثر من عقد من السنوات، نشير لقصه السيد (هادی خسرو شاهی)(١) معدّ الکتاب، و الی اهتمامه الخاص بالذخائر المعرفيه للطباطبائی.

يعود تأريخ العلاقه بين الاثنين الی بضعه عقود مضت حيث تشکّلت أولا علی أساس تتلمذ خسرو شاهی علی يد الطباطبائی لسنوات طويله، ثم آنس التلميذ من نفسه ألفه شديده بآثار استاذه فتجاوز ما هو مطبوع منها الی الاهتمام بجمع و استنساخ غير المطبوع، و هو فيما يذکر لنا، مجموعه کبيره من البحوث و المقالات و اجابات الاسئله التی وردت للطباطبائی فی مجال الدراسات القرآنيه و الفکريه و الاجتماعيه و الفلسفيه.

و الطريف الذی يذکره خسرو شاهی انه فی زياره له الی بريطانيا أواخر الخمسينيات بدعوه من اتحاد الطلبه المسلمين، اطّلع علی مجموعه من رسائل الطلبه و أجوبه الطباطبائی عليها، فاستأذنهم فی استنساخها، و حين عاد الی ايران، سأل استاذه فيما اذا کان يحتفظ بنسخه من الاسئله و الاجوبه، فأجاب: لا، فقد اعتدت علی ان أبعث الاجوبه الی السائلين دون ان احتفظ بنسخه ثانيه.

و حينئذ يذکر السيد خسرو شاهی انه اقترح علی السيد الطباطبائی ان يقوم هو بتهيئه نسخه ثانيه مما يکتبه، فوافق الاستاذ و بلغ من رعايته لاهتمام تلميذه ان

١- أحد علماء الدين و اسم لامع فی سماء الثقافه الاسلاميه فی ايران، يجمع بين الشأنين الثقافی و السياسی؛ و بين الثقافتين الحوزويه و الحديثه حيث يتقن مجموعه من اللغات. و الذی يبدو انه تفرغ أخيرا للشأن الثقافی حيث أسس منذ عدّه سنوات مرکزا للدراسات تصدر عنه فصليه بمئات الصفحات، ذات وزن ثقافی هام، تحمل عنوان« تأريخ و فرهنگ معاصر» ای: التاريخ و الثقافه المعاصره.

يهاتفه فى ساعه متأخره من الليل، و هو يخبره: لقد عثرت بين أوراقى على رساله علميه أو فلسفيه، أرجو ان تأتى غدا لاستلامها. بيد انّ خسرو شاهى يصر على استاذه ان يأتى إليه الوقت نفسه لاستلامها. و هذا ما كان يحصل.

يذكر خسرو شاهى انّ الماده التى تجمعت لديه من حصيله هذا السعى تؤلف ثلاثه كتب (أكثر من ألف صفحه) فعمد بعد ان استأذن استاذه الى تهذيب بعض عباراتها و تنظيم عناوينها و توزيعها على اختصاصات متقاربه، ثم عرض ما قام به على استاذه فأذن له بطبعها حيث خرجت فعلا الى الاسواق الايرانيه على حياه السيد الطباطبائى فى سنه ١٣٩٧ ه، و هى مرفقه باجازه كتبيه من المؤلف يشيد خلالها بجهود خسرو شاهى و يعهد إليه بمهمه نشرها.

و اليوم، بعد ان نفدت طبعات الاجزاء الثلاثه مرّات، عاد السيد خسرو شاهى لاخراج حصيله البحوث و المقالات و اجوبه الاسئله بطبعه انيقه تقع فى ثلاثه اجزاء (معدل كل كتاب أربعمائه صفحه من القطع الوسط) يختلف فيها ترتيب المواضيع و عناوين الابواب بعض الشى ء عما كانت عليه الطبعات السابقه. و مما يذكر انّ الكتب مزدانه بجميع طبعاتها بتصدير كتبه المرحوم السيد الطباطبائى بعنوان «حياتى» سنقدم ترجمته بعد هذه المقدمه.

و حين نأتى الآن الى البواعث التى املت علينا ترجمه هذا الكتاب- و اذا شاء اللّه الاجزاء الاخرى فى المجموعه- فهى تعود أساسا الى ما ذكرناه فى القسم الاول من هذه المقدمه، من انّ الطباطبائى عنوان لمشروع فكرى فى ثقافه الاسلاميين المعاصره، و هو الى ذلك صاحب نظام فكرى يختص به (أى له مقوله و خطاب على حدّ التعبير المعاصر).

أما فنيا فيمكن ان نشير الى النقاط التاليه:

۱- استكمال الجهود المبذوله لتقديم آثار الطباطبائى كامله باللغه العربيه.

۲- نحسب انّ فى الكتاب ما يجذب القارئ- فنيا- اذ يقوم اسلوبه على بحوث و رؤى قصيره، بالإضافه الى الاسئله و الاجوبه، و كل ذلك يتفق مع شريحه من القرّاء تنزع لقراءه ما هو مختصر و يسير.

۳- ثمه من المواضيع التى تطويها البحوث، و الاسئله و اجوبتها ما يملك حيويته حتى اللحظه، فى حاجه الوعى الاسلامى إليه. من ذلك قضيه الثابت و المتحرك؛ اهليه الشريعه الثابته للحياه المتغيره، مسأله التجديد و المعاصره و الاجتهاد، نظريه السياسيه و الحكم فى الاسلام، قضايا مفهوم الشرك و زياره الاضرحه و المراقد المقدّسه لائمه اهل البيت (عليهم السلام)، قضيه الامام المهدى المنتظر، العرفان الاسلامى و غير ذلك.

أما من الوجهه المنهجيه فان علينا ان نشير الى اننا نعتقد ان مسار الفكر الاسلامى لا يقف عند احد مهما علا قدره وسما موقعه، و انما هو متحرك ابدا، يحتاج فى استفاده و الاستفاده منه الى تحكيم ما نطلق عليه ب «آليه التواصل و التجاوز» أى التواصل مع ما ثبتت صحته و ما يحتاجه واقعنا و واقع الانسان المسلم؛ و تجاوز ما يثبت لنا خطؤه أو ما لا يحتاجه الواقع. و من المعلوم انه لا يتيسر لک ان تحكّم قاعده التواصل و التجاوز على الطباطبائى بوصفه عنوانا لمشروع فكرى إلّا اذا اكتشفته و اطلعت عليه و استوعبته. و هذا ما يبرّر- منهجيا- ترجمه اعماله لكى تكون متاحه للقارئ العربى و لرموز الفكر الاسلامى الذين ليس بمقدورهم التعاطى مباشره مع اللغه الفارسيه.

و مع انی لا- أرغب فی توجیه القارئ مسبقا الی بحث بعینه، إلّا انّ مسئولیه خاصّه تدعونی لأنبّه الی اهمیه بحث الطباطبائی عن معنی الدین و مفهومه؛ و الی بحثه القرآنی عن المحکم و المتشابه و معنی التأویل، بالإضافه الی الاهتمام ببحوث الکتاب التی تعکس جوانب خفیه غیر معروفه من شخصیه الطباطبائی حین یتحدّث عن الغرب و الاستعمار و «اسرائیل»، و التخلف و التقدم، و الحریه الفکریه و غیر ذلک.

اخیرا لا- أستطیع ان ادّعی ان دراسات الکتاب و بحوثه تقع علی مستوی واحد. و مردّ ذلک یعود الی انها کتبت فی أوقات مختلفه حیث یعود أقدمها الی ما یناهز الاربعه عقود، مضافا الی اختلاف دوافع الکتابه بین ما یکون رساله شخصیه و مقالا فی مجله، أو تعقیبا علی رأی، و هکذا.

و اذا کان لا- بدّ من مثال فأذکر ان بحث المؤلف عن «ما وراء الحسّ و التجربه» یظهر فیه الابتسار؛ و حتی عدم الترابط بحکم غلبه مقاصد آنیه علیه.

منهج الترجمه

امضیت أشهر طویله فی ترجمه الکتاب قیاسا الی المدد التی کنت أمضیها مع الکتب الاخری. فرغم أنی جربت ترجمه بضعه عشر کتابا حتی الآن، إلّا انی کنت أحسّ مع الطباطبائی بهیبه خاصه کان من الصعب التخلص من وطأتها إلّا بعد مرور وقت طویل علی الشروع بالعمل. و ان کانت الامانه تلزمنی بالقول انّ التحرّر تماما من هیبه الاسم هو أمر ربما بدا متعذرا حصوله بشکل کامل. و مع ذلک فانّ مسأله الترجمه لیست مجرد قضیه معنویه أو احساس روحی یعیش فیه المترجم هیبه خاصه من صاحب النص. و انما هی بعد ذلک- و قبله أیضا- قضیه

ترتبط کیفیه انجازها بواقعین:

الأول: مستوی النص المترجم (بفتح الجیم) و طبیعه اسلوب المؤلف و نوع المواضیع التی یعرض لها.

الثانی: منهج المترجم (بکسر الجیم) فی الترجمه.

بالنسبه للواقع الأول أعلن بصراحه انی کنت أظن ان اسلوب السید الطباطبائی معقّد فی العربیه لانه یکتب بغیر لغته الأم کما حصل فی تفسیر المیزان، بید أنی فوجئت انّه کذلک فی الفارسیه، و ربما کان مردّ بعض ذلک الی انها أیضا لیست لغته الأم(۱).

فاسلوب الطباطبائی یتّسم- حتی مع یسر المعانی و الافکار- بالتداخل و الجمل المعترضه الطویله التی تبلغ احیانا صفحه کامله أو أقل؛ و هو ینطوی فی بعض الحالات علی الغموض و الابهام فی التراکیب اللغویه.

لذلک کنت کلما أمضی فی الترجمه شوطا و أکابد المتاعب و الآلام، اعیش شعورا متناقضا بین صعوبه ترجمه بعض المقاطع و المشقّه فی کتابتها و بین فرحه الانجاز. ففی الحاله الاولی أندم علی شروعی بالترجمه؛ و فی الثانیه افرح بنقل هذه المعانی العالیه الی الامه.

أما فیما یتعلق بالواقع الثانی، فکنت و لا زلت کقارئ أعانی من قراءه الکتب المترجمه عن لغات اخری و الامثله کثیره، اذ بعضها لا أفهم منه شیئا و لا أستوعب تمام مقاصد المؤلف و ما یروم إلیه، و بعضها یتّسم اسلوبه بالعسر، و یبدو

۱- ینتسب السید الطباطبائی و عائلته الی مدینه تبریز عاصمه اقلیم آذربایجان فی ایران، و بالتالی فان لغته الأم هی الترکیه، و قد تعلم الفارسیه من خلال الدرس بعدئذ کما یذکر فی ترجمته لحیاته.

عليه التكلف؛ بالإضافه الى ما يظهر فيه من تفكك فى العبارات و تعثر، و ركه فى الجمل.

و الأكيد أن مردّ الكثير فى ظهور هذه العاهات فى النص المترجم (بفتح الجيم) يعود الى المترجم (بكسر الجيم) نفسه.

و بغض النظر عن طبيعه النقاش الذى لا يزال يحتدم فى الساحه الثقافيه بين انصار الترجمه الحرفيه و غيرهم، فانى اعتقد انّ على المترجم ان يقدم نصا مقروءا و مفهوما بيسر، مع الحفاظ على الامانه فى التعبير عن افكار المؤلف و مقاصده، و عليه فانّ من مسئوليه المترجم ان يتدخل فى الصياغه، و فى التقديم و التأخير؛ و فى ادوات الربط، و اخيرا فى الهوامش و التوضيحات حيثما يكون ذلك ضروريا.

و هذه المهمه- فيما تؤكده التجربه- لا تتيسّر فى الاغلب إلّا اذا كان المترجم هو بنفسه كاتبا؛ لانّ المترجم هو مؤلف فى وجه من الوجوه، و لا تقتصر بضاعته على مجرد اتقان لغه اخرى و معرفتها. بل من الخطأ الجسيم التعامل مع من ليس له سوى رصيد معرفه اللغه، على انه مترجم. ازاء ذلك كلّه اجتهدت على ان أقدم ترجمه تكون مقروءه و مفهومه على حسب طاقتى. و اذا كان لا بدّ من ملاحظات بعينها؛ فيمكن ان اشير الى ما يلى:

أولا: يكتب أحد النقاد مشيرا الى انه لا يشرع من الصفر إلّا الصفر. لذلك افدت من جميع الذين ترجموا الطباطبائى قبلى- أو هكذا خيّل لى- خصوصا و ان بعض الترجمات تتميّز بجوده السّبك و المتانه، فاستفدت من الاسلوب و الطريقه، بل اقتبست احيانا بعض كلماتها، و الاكثر جمله من جملاتها، لاننى لم أجد

ضروره لأجهد الذهن فی ایجاد مقابلات و صیغ بدیله. و فی الواقع لیس ثمه مبرّر لتکرار الجهد(۱).

ثانیا: کنت اعود فی کلّ بحث احتمل انّ له خلفیه فی آثار المؤلف الاخری کالمیزان و غیره، الی جذور الافکار لکی أغنی رؤیتی عن النص و أتوفر علی أفضل الشروط لاستیعابه. و کانت آثار هذه العوده محموده فی الغالب، حیث کنت أرمم ما أراه من اختزال و ما ألمسه من غموض فی بحوث الکتاب، بجمل و عبارات اقتبسها من المصدر الذی ارجع إلیه. ففی جواب المؤلف مثلا علی رساله الدکتور عبد الرحمن الکیالی من سوریه حول فواتح السور بدا لی الجواب و هو یتسم بالکثیر من الاختزال بل و الغموض أیضا، فاعانتنی عودتی الی بحوث المیزان فی استیعاب وجهه المؤلف و نقلت بعض عباراتها و افکارها الی الکتاب.

و کذلک افدت فی غیر هذا المورد من عودتی الی المیزان و غیره من مؤلفات الطباطبائی فی العربیه و الفارسیه.

ثالثا: کنت أواجه الفقرات التی تنطوی علی التداخل و الجمل المعترضه بتفکیکها أولا؛ ثم باعاده بناء السیاق بما لا یخل باسلوب الاداء العربی و بمقاصد المؤلف فی الوقت نفسه.

و هذه المهمه اقتضت الافاده القصوی من ادوات الربط، و احیانا ادخال جمله رابطه کامله.

۱- حصل ذلک خصوصا فی بحث نظریه السیاسه و الحکم فی الاسلام؛ و فی بعض بحوث قصیره اخری کانت قد ترجمت قبل ذلک و صدرت فی کرّاس.

كما بدا تدخّل المترجم على هذا الصعيد بتنقيط البحث و تقطيعه على عناوين فرعيه، مع الاشاره الى ذلک فى الاغلب.

و ما هو جدير بالانتباه هنا؛ انّ السيد الطباطبائى لا يستخدم فى الاغلب ضمير الأنا فى التدليل على رأيه و وجهه نظره، لاسباب تعود الى تواضعه و اخلاقه الشخصيه الرفيعه؛ فلا يقول: رأينا؛ اعتقد؛ الذى نراه و غير ذلک. و الذى فعلته انى استخدمت الضمير كاداه ربط حينما كنت ألمس ان ذلک ضرورى فى متانه السياق.

رابعا: يلاحظ القارئ كثره الاقواس و الجمل المحصوره بين قوسين و شطرتين، و اغلب هذه العلامات من المؤلف، و القليل منها اضافها المترجم لضرورات تنظيم العبارات و توضيح مدلولها على نحو أيسر.

خامسا: كملاحظه خاصه اشير الى صعوبه ترجمه فصل العرفان الاسلامى من دراسات القسم الأول. ففيما يذكر المؤلف انّ الاسلام يغذى هذا الاتجاه من خلال ما يبثه من رموز، و بالتالى يستحيل على اللغه ان تعبّر عما يعمر بقلوب أهل الشهود، إلّا انه مع ذلک يحاول و بلبوس الكلمات و الالفاظ ان يقرّب بعض معانى و خصائص هذا العرفان.

و بتعبير آخر: بينما يريد السيد الطباطبائى ان يقنعنا انّ العرفان تجربه شعوريه خاصه لا يمكن التعبير عنها باللغه و الفكر المتداول، و انما يدرک مغزاه بالذوق، نراه يحاول ان يقرّب معانيها بالالفاظ و عبر اداه الفكر. و هنا تكمن المفارقه التى تفسّر لنا تعقيد العبارات و ربما غموضها، و تبرز صعوبه الترجمه.

و يبدو انّ السيّد انتبه بنفسه للمسأله، و الى انّه وقع بما يحذّر الآخرين من

الوقوع فيه، لذلك تراه يتوقف فى الحال عن الاسترسال، و يذكر انّ الموضوع انجرّ الى بحوث عاليه دون قصد كما سيطّلع القارئ بنفسه على ذلك.

سادسا: عنوان الكتاب بالفارسيه هو: «مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها» اى: مجموعه مقالات و اسئله و اجوبه. و اذا كان لهذا العنوان وقع فى اسلوب اللغه الفارسيه فهو ليس كذلك فى العربيه، لذلك عدلنا عنه الى اختيار عنوان جديد للمجموعه هو «مقالات تأسيسيه فى الفكر الاسلامى» و مردّ هذا الاختيار يعود الى الطابع التأسيسى الذى تتّسم به بحوث الكتاب، كما اشرنا فيما مرّ من المقدمه.

و فى كلا الحالتين فان ما جرّ أنا على التدخل فى انتخاب عنوان جديد، هو ان العنوان الفارسى من اختيار السيد خسرو شاهى و ليس من وضع المؤلف.

شكر و اهداء و ثناء

أرى من واجبى ان اتوجه بالشكر الى ثلاثه؛ أولهم الباحث الصديق الاستاذ عبد الجبار الرفاعى الذى كان لمؤازرته أمضى الاثر فى شدّى الى العمل و الاستمرار عليه رغم كثره الشواغل، كما أشكر له و للصديق الكريم عبد الرضا افتخارى المراجعه التى اضطلعا بها لتلافى ما فى الترجمه من اخطاء فى النحو و اللغه.

و ثانى من أتوجه إليه بالشكر هو الاخ الفاضل السيد محمد تقى الهاشمى المشرف على دار الكتاب الاسلامى؛ فمن دون دعمه و احتفائه المعنوى لم يكن من المتاح ان يرى هذا الاثر النور. كما و اسجل له جديته فى الاهتمام بما هو جادّ من ثقافه الفكر الاسلامى فى وقت أمست القاعده ان ينزع الناشر لما هو سهل يحقق أرباحا سريعه و يلقى رواجا واسعا.

و اخیرا اجد من اللازم ان اوجه شکری الی زوجتی دلال الطیار التی کانت لی خیر عضید فی انجاز العمل؛ فبفضلها أتفرغ الساعات الطوال أمضیها فی تسییر أعمالی فی الاذاعه و الصحافه و الترجمه، دون أن أشعر بوطأه أعمال البیت، و دون ان المح منها و لو أدنی بادره ضجر.

فجزاهم اللّه و من أعان علی البرّ خیرا.

و بعد فقد تهیأت لی الصیاغه الاخیره لهذه المقدمه فی شهری محرم و صفر، لذا فانّ غایه ما أرجوه من المولی عزّ و جل ان یتقبل منّی جهدی فی هذه الترجمه مرفوعا ثوابه الی الامام سیّد الشهداء أبی عبد اللّه الحسین (علیه السلام)، فبابن بنت رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله و سلّم) نمضی الی اللّه، و نرجوان لا یخیب لنا ظن فی یوم ما أکثر الخائبین فیه.

و آخر دعوانا ان الحمد للّه ربّ العالمین.

جواد علی (خالد توفیق)(۱) ۸/ صفر/ ۱۴۱۵ ه

۱- بعد تجربه عمل امتدت فی الحقلین الاعلامی و الثقافی، عقدا و نصف عقد من السنوات، طاف کاتب هذه السطور بین ما لا یقل عن عشره اسماء، ابرزها خالد توفیق، و مع هذا العمل للطباطبائی عاد مرساه لیستقر علی الاسم الحقیقی. المترجم].

ص: ۲۷

التصدير

اشاره

حیاتی

حیاتی(۱) کتب السیّد الطباطبائی- رحمه اللّه- فی ترجمه حیاته:

ولدت فی اسره علمیه بمدینه تبریز سنه ۱۲۸۱ ه ش،(۲) و فقدت أمی فی الخامسه من عمری و أبی فی التاسعه منه، فذقت بذلک ألم الیتم و أحسست به منذ صبای و لکنّ اللّه منّ علینا بیسر فی المعیشه و المال، فأخذ یراقبنی و أخی الصغیر وصیّ أبینا، عملا بوصیه المرحوم و یرعانا باستخدام خادم و خادمه یراقباننا فی صغرنا.

و بعد شطر من وفاه والدنا ذهبنا الی المدرسه، ثم أشرف علی تعلیمنا معلم خاص، کان یأتی الی بیتنا، فامضینا ما یناهز الست سنوات فی تعلم الفارسیه و ما یتناوله الاطفال من معارف فی المرحله الابتدائیه.

فی تلک الأیام لم یکن للدراسات الابتدائیه برنامج خاص، و کل ما اذکره عن تلک المرحله انی امضیت فی السنوات ما بین ۱۲۹۰- ۱۲۹۶ ه ش وقتی بتعلم

۱- سبق و ان اشرنا انّ الکتاب الذی بین ایدینا مزوّد بتصدیر یتضمن حیاه السید الطباطبائی بقلمه. و لقد لاحظنا تشابها بین محتوی هذا التصدیر و ما نشر فی المجلد التاسع من اعیان الشیعه، صفحه ۲۵۴ فما بعد، عن حیاه الطباطبائی یصل الی حدّ التطابق باختلاف کلمات یسیره. لذلک رجحنا انّ السید کتب ترجمه حیاته بالعربیه ثم ترجمت الی الفارسیه، و ذلک للتشابه بین ما موجود فی الاعیان و بین اسلوب السید فی المیزان، فاعتمدنا علی الاعیان باستثناء تغییرات طفیفه. المترجم].

۲- أی ما یعادل ۱۹۰۲ میلادیه. المترجم].

القرآن الكريم الذى كان يقدّم على غيره ثم كتاب «گلستان» و «بوستان» لسعدى الشيرازى، و «نصاب الصبيان» و «أنوار السهيلى» و «أخلاق مصوّر» و «تأريخ معجم» و «منشآت أمير نظام» و «إرشاد الحساب».

ثم شرعت بعد ذلك بدراسه العلوم الدينيه و اللغه العربيه فامضيت سبع سنوات بين ۱۲۹۷ - ۱۳۰۴ ه ش فى دراسه المتون المتعارفه آنذاك لدى الاوساط العلميه، فقرأت فى علم الصرف كتب «الامثله» و «صرف مير» و «التصريف»، و فى النحو كتب: «العوامل» و «الأنموذج» و «الصمديه» و «الفيه ابن مالك مع شرحه للسيوطى» و «كتاب النحو» للجامى، و «مغنى اللبيب» لابن هشام. و فى المعانى و البيان كتاب «المطوّل» للتفتازانى، و فى الفقه «الروضه البهيه» للشهيد الثانى، و «المكاسب» للشيخ الانصارى، و فى اصول الفقه كتاب «معالم الدين» للشيخ جمال الدين بن الشهيد زين الدين، و «قوانين الاصول» للميرزا القمى، و «الرسائل» للشيخ الانصارى، و «كفايه الاصول» للآخوند. و فى المنطق درست «الكبرى فى المنطق»، و كتاب «الحاشيه»، و «شرح الشمسيه». أما فى الفلسفه فدرست «الاشارات و التنبيهات» لابن سينا، و فى الكلام «كشف المراد» للعلامه الحلّى. و هكذا انتهيت عن المتون الدراسيه غير الفلسفه المتعاليه و العرفان.

ذهبت فى سنه ۱۳۰۴ ه ش الى النجف الاشرف استكمالا لدراساتى الاسلاميه فحضرت درس المرحوم آيه اللّه الشيخ محمد حسين الاصفهانى، و حيث اكملت دوره فى خارج اصول الفقه ناهزت مدتها الست سنوات تقريبا.

و حضرت لدى نفس الاستاذ أربع سنوات دروسه فى خارج الفقه. و فى اثناء تلك الفتره كنت أحضر درس البحث الخارج (الدراسات العليا فى الحوزات العلميه)

للمرحوم آیه اللّه الشیخ محمد حسین النائینی اذ أمضیت ثمان سنوات فی الفقه و دوره کامله فی أصول الفقه.

و قد وفّقت و انا فی النجف الاشرف للحضور فتره قلیله فی درس خارج الفقه للمرحوم السید أبی الحسن الأصفهانی. أما کلیات علم الرجال فقد تتلمذت فیها علی ید المرحوم آیه اللّه الحجه الکوهکمری.

کان استاذی فی الفلسفه هو الحکیم و الفیلسوف المعروف یومئذ المرحوم السید حسین البادکوبی، حیث تتلمذت علی یدیه ست سنوات، درست علی سماحته «منظومه السبزواری»، و «الشفاء» لابن سینا، و کتاب «أثولوجیا» لأرسطو، و «التمهید» لابن ترکه، و «الاخلاق» لابن مسکویه.

و قد کان من فرط حبّ الاستاذ البادکوبی لی ان أخذ یشرف علی تربیتی العلمیه، و یرشدنی الی التعرّف علی طراز التفکیر البرهانی و یقوی فیّ الذوق الفلسفی، فکان من رعایته ان حثنی علی دراسه الریاضیات. فقمت امتثالا لأمره بحضور درس العالم الریاضی القدیر المرحوم السید (أبو القاسم الخونساری) و قرأت علیه دوره فی الحساب الاستدلالی، و الجبر الاستدلالی، و دوره فی الهندسه المسطحه و الفضائیه.

اضطررت بعد ذلک و فی العام ۱۳۱۴ ه ش للعوده الی الوطن إثر تدهور أوضاعی الاقتصادیه و نزلت بمدینه «تبریز» مسقط رأسی و أقمت بها مده أکثر من عشر سنین. و فی الحقیقه کانت تلک الایام أیاما تعیسه فی حیاتی، لانی بسبب الحاجه الماسه للإعاشه و إمرار شئون الحیاه انصرفت عن الفکر و الدراسه و التدریس إلّا من النزر الیسیر، و اشتغلت بالفلاحه لتأمین معاشی.

کنت أشعر بخساره روحیه عند ما کنت هناک و لم یکن یفارقنی أبدا احساسی بالعذاب و المعاناه الداخلیه. بید أنی قرّرت فی العام ۱۳۲۵ ه ش الی اغماض العین عن أمر المعاش فترکت مدینه «تبریز» قادما الی مدینه قم- مرکز الحوزه العلمیه- و بدأت بعد لأی فی استئناف البحث العلمی مجددا، و لا زلت أواصل مساری الحیاتی علی هذا الطریق حتی الآن؛ أی الی أوائل سنه ۱۳۴۱(۱) ه ش.

لقد أحسست حین نزلت مدینه قم بنجاتی من السجن المؤلم شاکرا العلی القدیر، لانه اجاب دعائی و اعطانی التوفیق و السداد فی سبیل العلم و اعداد رجال الدین و تهیئه جیل صالح لخدمه الاسلام و الشریعه المحمدیه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و لا زلت أزاول نشاطی فی هذه البلده المشرفه حرم الرسول(۲).

من البدیهی ان یواجه کل انسان حسب ظروف حیاته فترات حلوه و مره، و یری من تقلب الاحوال الحسن الجمیل، و السیّئ القبیح. و بالنسبه لی فقد مررت بالیتم و الغربه و فراق الاحبه، و بالفاقه و الحاجه؛ بل امضیت الشطر الأکبر من حیاتی و أنا أعانی من آلام ذلک و مشاقّه، بحیث واجهتنی ملمات مؤلمه طوال حیاتی. و لکن ربی لم ینسنی لحظه واحده فقد ساعدنی دوما بنفحاته القدسیه، حیث کنت أحسّ دائما بید خفیه تستنقذنی من المخاطر، و قوه غامضه تجذبنی و تنتشلنی من بین آلاف العقبات و هی تهدینی للمقصد.

فعند ما کنت صغیرا فی مطلع دراستی؛ مشتغلا بعلم الصرف و النحو لم اجد فی

۱- أی عام سنه ۱۹۶۱ م، ثم مضی علی هذا الدرب الی وفاته- رحمه اللّه- سنه ۱۹۸۲. المترجم].
۲- هذا المقطع غیر موجود فی النسخه الفارسیه و انما تختص به موسوعه الاعیان، لذلک اضفناه مع تغییر طفیف فی الکلمات. المترجم].

نفسی رغبه فی مواصله التحصیل و الدراسه؛ بل أمضیت أربع سنوات من عمری أقرأ بید أنی لا أفهم ما ذا أقرأ. و لکنی انقلبت فجأه بعد أن شملتنی العنایه الالهیه، بحیث وجدت نفسی فاهما مجدّا مدفوعا بنبض داخلی خاص الی تحصیل الکمال. فمنذ ذلک الوقت الی اخریات أیام دراستی التی استمرت زهاء سبع عشره سنه ما کسلت و ما توانیت فی طلب العلم، حتی نسیت حوادث الدهر و ملذّات الحیاه و تعاستها، و انقطعت عن کل أحد و کل شی ء باستثناء أهل العلم، مقتصرا فی حیاتی علی الحد الادنی مقتنعا بالضروریات من لوازم الحیاه، صارفا ما تبقی من الوقت فی المطالعه.

طالما قضیت اللیل فی القراءه حتی شروق الشمس، خصوصا فی فصلی الربیع و الصیف، و حین کان یعترضنی اشکال علمی کنت أجهد لمعالجته و حله بکل الوسائل و السبل، حتی عند ما کنت أحضر درس الاستاذ کنت مستوعبا من قبل لما یقوله، بحیث لم أقع أبدا بمشکله- نظیر اشتباه أو سوء فهم- امام الاستاذ.

المؤلفات

توفرت فی النجف الاشرف علی کتابه الرسائل التالیه:

۱- رساله فی البرهان.

۲- رساله فی المغالطه.

۳- رساله فی التحلیل.

۴- رساله فی الترکیب.

۵- رساله فی الاعتباریات (الافکار التی یخلقها الانسان).

۶- رساله فی النبوه و منامات الإنسان.

أما ما کتبته فی تبریز: ۱- رساله فی اثبات الذات.

۲- رساله فی الصفات.

۳- رساله فی الافعال.

۴- رساله فی الوسائط بین اللّه و الانسان.

۵- رساله الانسان قبل الدنیا.

۶- رساله الانسان فی الدنیا.

۷- رساله الانسان ما بعد الدنیا.

۸- رساله فی الولایه.

۹- رساله فی النبوه.

فی هذه الرساله اتجهت للتطبیق ما بین العقل و النقل.

۱۰- رساله فی انساب السادات الطباطبائیین فی آذربایجان.

و فی مدینه قم ألفت الکتب التالیه: ۱- المیزان فی تفسیر القرآن، فی عشرین مجلدا باللغه العربیه، ترجم الی اللغه الفارسیه و صدر منه (۳۷) مجلدا. و قد اعتمدت فی التفسیر منهجا جدیدا.

۲- اصول الفلسفه، فی خمسه مجلدات، یتوفر علی بحث اتجاهات الفلسفه فی الشرق و الغرب.

۳- تعلیق علی «کفایه الاصول».

۴- تعلیق علی کتاب «الاسفار» لملا صدرا، طبع فی تسعه مجلدات.

۵- الوحی أو الشعور الخفی.

۶- رسالتان فی الولایه و الحکومه الاسلامیه (بالفارسی و العربی).

۷- نص الحوار مع المستشرق الفرنسی البروفیسور هنری کوربان، هذا الحوار الذی تم سنه ۱۳۳۸ ه ش(۱) و صدر فی کتاب یحمل عنوان «الشیعه».

۸- نص الحوار الثانی مع المستشرق المذکور الذی تم فی العام ۱۳۳۹- ۱۳۴۰ ه ش. صدر فی کتاب یحمل عنوان «رساله التشیّع فی العالم المعاصر».

۹- رساله فی الاعجاز.

۱۰- علی و الفلسفه الالهیه (ترجمت الرساله الی الفارسیه أیضا).

۱۱- الشیعه فی الاسلام.

۱۲- القرآن فی الاسلام.

۱۳- مجموعه من المقالات، و الاسئله و الاجوبه، و بحوث علمیه و فلسفیه متفرقه(۲).

۱۴- سنن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم، و قد قام أخیرا السید محمد هادی فقهی بترجمته الی الفارسیه حیث صدر فی (۴۰۰) صفحه.

۱- أی سنه ۱۹۵۹ م. المترجم].

۲- و هی التی تولی السید هادی خسرو شاهی جمعها و نشرها باذن خطی من المؤلف؛ مجموعها ثلاثه أجزاء یشکل کتابنا هذا الجزء الأول منها. المترجم].

القسم الأول بحوث اسلاميه

اشاره

الاسلام و الاديان الاخرى

اشاره

لقد بعث اللّه (سبحانه) الرسول الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله) الشخصيه السماويه الفذّه قبل ألف و أربعمائه سنه، كى يكون قائدا للبشريه و مرشدا للعالمين.

بعثه (سبحانه) بالقرآن كلام اللّه الاحد، الجامع لكليات التعاليم العلميه و العمليه و المعجزه الباقيه الى الابد، كى يكون برنامجا لحياه مئات الملايين من المسلمين و دليلا للبشريه جمعاء.

لقد اضحت البعثه و نزول القرآن (الاسلام) عاملين من أهم عوامل التحوّل و التكامل فى حياه البشر، بل كانا العنصر الأهم الذى ترك آثارا عميقه على كافه أرجاء المجتمع البشرى بما أفضيا إليه من تحولات طوال أربعه عشر قرنا على مستوى عقيده و سلوك الملايين من بنى الانسان.

صحيح انّ الاسلام أقلّ عمرا مما سواه، حيث مرّ على عمر الوثنيه البرهميه و هى تعيش فى الوسط البشرى، ما يقارب الثلاثين قرنا أو أكثر، و على البوذيه ما يقارب الخمسه و عشرين قرنا أو أكثر، فيما ناهزت المسيحيه العشرين قرنا من عمرها؛ و صحيح انّ اتباع هذه الاتجاهات و المذاهب أكبر عددا من المسلمين، بيد انّ الصحيح أيضا ان مراجعه الكتاب المقدّس للبرهميه (كتاب ألفيدا) و سائر

المتون الاخرى لهذا الاتجاه تكشف بوضوح انّ كلّ أو معظم التعاليم الدينيه لهذا المذهب هى تعاليم سلبيه غير ايجابيه، فى نفس الوقت الذى تقتصر فيه على عدد قليل من اتباع هذا الاتجاه. أما الاكثريه فقد ظلّت بعيده عن المعطيات المعنويه للمذهب و محرومه من الاستفاده من كتابه المقدّس، حتى أضحى المجتمع البرهمى مجتمعا غير فاعل خارج دائرته، يفتقر الى خاصيه الفعل و التأثّر بالآخرين.

أما البوذيه فهى لا تقل شيئا فى طابعها السلبى عن البرهميه، و كذلك المسيحيه التى ظلّت تفتقر- كما يتبيّن من الأناجيل الأربعه و غيرها من النصوص الدينيه الأصليه- الى نظام تشريعى عملى و قوانين اجتماعيه، فضلا عما تضمره من سوء ظن للفلسفه العقلانيه بشكل عام.

انّ قصه فداء السيد المسيح و غفران ذنوب جميع البشر، أو المسيحيين على الاقل لا تنسجم مطلقا مع الروح الايجابيه التى تنطوى عليها التعاليم الدينيه.

و بالنسبه للمذاهب و الاتجاهات الدينيه الاخرى، كالصابئه و المنويه فهى امّا أنهّا فقدت لياقتها و اهليتها بشكل كلّى أو انها تحولت- كاليهوديه- الى دين أقليه خاصّه، و عجزت بالتالى عن استقطاب الاكثريه و جذبها.

و هكذا تبقى الساحه البشريه مفتوحه على الاسلام وحده، الدين الذى لاقى قبول و احترام الملايين من البشر لما تتسم به عقائده من طابع برهانى استدلالى و لما يحمله من قوانين و تشريع ايجابى يعمّ المجالين الفردى و الاجتماعى.

كان للاسلام الدوام و لا يزال الملايين من الذين يحتذون فى كل مناشط حياتهم تعاليمه الايجابيه و يطبقون احكامه.

و من الواضح انّ الاسلوب المنظّم الایجابی الذی ینطوی علیه سلوک انسان واحد یمکن ان یکون مؤثرا علی آلاف البشر الآخرین سواء بشکل مباشر أو غیر مباشر، فکیف اذا ارتبطت الحاله بمجتمع (اسلامی) وسیع! من هنا نتفهم عدم غفله الاتجاهات الاخری المعادیه و سعیها الدائب (کما تعترف بنفسها) فی الکید لاطفاء شعله النور التی یأبی اللّه لها الانطفاء(۱).

یقول تعالی یُرِیدُونَ لِیُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ(۲).

و بعد، فمن الواضح انّ مهمه ادراک و وعی شخصیه ربانیه کشخصیه رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) تحتاج الی بصیره و لغه ربانیه، فضلا عن وصف هذه الشخصیه الفذه و الاحاطه بآثارها، هما امران یخرجان فی سیاق البحث عن نطاق المقاله و المقالتین، و انما کل الذی نصبو لتحقیقه فی هذا البحث الوجیز هو ان نتلمس شیئا من ابعاد هذه الشخصیه عبر الاحاطه الکلیه بمنهج دعوته (صلی

۱- یعلل هندریک ولیام و ان فی کتابه« قصه البشر» اسباب تقدم الاسلام و غلبه المسلمین للمسیحیین فی الحروب الصلیبیه و غیرها، بقوله:« جاء عن نبی الاسلام انّ من یقتل و هو یجاهد الکفار فسیذهب الی الجنه مباشره. لذلک رأینا مجاهدی الاسلام یضحون برجوله بانفسهم فی میادین القتال و هم یفضلون القتل علی العیش فی هذه الدنیا الفانیه و علی حیاه تحفّها المتاعب و الآلام. من هذه الزاویه بالذات نستطیع تفسیر غلبه المسلمین للمسیحیین فی الحروب الصلیبیه، فاتباع الدین العیسوی یخشون عالما مجهولا یلاقیهم هو عالم ما بعد الموت، و یظهرون تعلقا بالدنیا و ارتباطا بملذاتها و انسا بنعم هذه الدنیا الزائله. و فی الواقع هذا ما یفسّر لنا أیضا- و فی الوقت الحاضر بالذات- اقدام الجنود المسلمین علی مواجهه مدافع الاجانب باجسامهم دون ان یعبئوا بشی ء، الامر الذی یجعل المسلمین اعداء خطرین جدا» المصدر، الترجمه الفارسیه، ص: ۱۳۸- ۱۳۹، ترجمه جمال زاده.

۲- الصف: ۸

اللّه علیه و آله) الی الناس، الذی یعد اتّباعه الدلیل الحقیقی لسعاده الانسان.

اصاله الفرد من زاویه الطبیعه البشریه

یتوقف ادراک هـذه البحوث علی مقدمه ندرجها فی السؤال التالی: هل للانسان فی حیاته هدف أعلی و أسـمی من مجرد تأمین وجوده و اشباع حاجاته الغریزیه باقصی ما یستطیع؟

حین یخطو الانسان خطوته الأولی مع افراد نوعه تنتهی الحصـیله الی تشکیل مجتمع. ثمّ یتحرک للالتزام بمجموعه من القوانین و الضوابـط فی سبیـل الحفاظ علی المجتمع، فیفقـد بهـذا الالتزام جزءا من حریته الشخصـیه. بیـد انّ الانسان یسـعی من خلال هـذا الحرمان إلی ان ینال قسطا آخر من الحریه یؤمّن له وجوده و یشبع حاجاته الغریزیه.

و بذا فانّ الاصل فی سعاده الانسان بحسب نظام الخلق و التکوین یکمن فی سعاده الفرد، فی حین تکون سعاده المجتمع فرعا لها و لیس بالعکس.

بعباره أخری: انّ المنظور فی خلق الطبیعه الانسانیه هو الوجود الفردی و لیس الهیئه الاجتماعیه للافراد، و انما هـدی الانسان نحو العقد الاجتماعی من أجل الحفاظ علی الفرد.

و لـذا فـانّ الانسـان ینقـاد الی الاسـلوب المنظّم فی الحیـاه- و الـذی لا بـدّ ان یتبلور بالصوره الاجتماعیه- من أجل هـذا الهـدف الاساس الماثل فی تحقیق السعاده الفردیه. فهو یأکل و یشرب و یلبس و یتزوج و یتناسل و یفکّر و یتحرک من أجل تأمین بقائه.

أثر الرؤيه الكونيه فى سلوک الانسان

و بـذلک تنبع الکیفیه الـتی یختارهـا الانسـان فی تکییف فعالیـاته المنظمه من حقیقه رؤیته الکونیه و من نظرته لموقعه فی هـذه الرؤیه. من هنـا نجـد ان تلـک الفئه التی تصـدر من تصور یفضـی الی انکـار الخـالق و ینسب وجود العالم للصـدفه، و تنطلق من تصوّر یحصـر الانسان بهیکله المادی و حسب- حیث تؤرخ لوجود الانسان و فنائه ما بین الولاده و الموت- تقیم حیاتها و تنظمها بحیث تلبّی الاحتیاجات المادیه لحیاه دنیویه عابره، و لا تقیم حسابا سوی للسعاده فی اطارها المادی.

هذا الامر ینطبق علی جمیع القائلین باصاله الماده و أصاله الحیاه المادیه کما هو مشهود.

أمـا الفئه التی تکـل الکون الی خـالق حکیم مـدبّر یأخـذ بیـده تـدبیر العـالم و البشـر بحکمته، فانها لا تنظر الی الانسان فی حـدّه المادی وحده، و انما تقیم تنظیمها للحیاه بما یکفل رضا الخالق (جلّ و علا) و ینجی من غضـبه و عذابه، و بما یحقق لها السعاده فی الحیاه و یجعلها بمأمن من نقماته و غضبه (سبحانه).

انّ الانسان الـذی یعتقـد بـدین التوحیـد و ان للخلق و المخلوقین ربا واحـدا عالما قادرا، و انّ للانسان حیاه خالده بحیث لا ینتهی وجوده بالموت، سیقوم حتما بتنظیم حیاته بکیفیه تفضی الی سعادته فی الدارین (قبل الموت و بعده).

و بهـذا یتضـح انّ الـدین هو نهـج الحیاه، و ان لیس هناک فصل بین منهـج الـدین و منهـج الحیاه. و به یتبیّن خطأ اولئک الـذین یقدمون اصاله الحیاه و یعطون للدین جنبه هامشیه (تشریفاتیه) و لأحکامه موقعا ضئیلا فی الحیاه.

على هذا الاساس عدّ الاسلام منهج الحياه المتمثل فى الطريق الذى وضعه اللّه للبشر دينا، و اعتبر المذهب الحق طريقا مستقيما و المذهب الباطل طريقا منحرفا. يقول تعالى: أَنْ لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَها عِوَجاً وَ هُمْ بِالْآخِرَهِ كافِرُونَ(۱).

الرؤيه الكونيه الاسلاميه

اشاره

انّ الرؤيه التى قامت عليها دعوه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم) تنتهى الى انّ عالم الوجود مخلوق اللّه الواحد الاحد الذى هدى كل جزء من اجزاء الوجود لما فيه كماله و يحقق له سعادته؛ و هدى الانسان أيضا الذى خلق لحياه أبديه نحو سعادته الخاصه الماثله فى طى الطريق الذى ابانه (سبحانه) له.

لذا كان الانسان الطبيعى (هو الانسان الذى ينطوى على طبيعه انسانيه و مجهز بالشعور و الإراده الموهوبه من قبل اللّه، من دون ان يتلوث بعد بالافكار الخرافيه أو يبتلى بالتقليد) هو متعلق دعوه النبى الاكرم لانّ مثل هذا الانسان المجبول على الفطره الالهيه له اهليه ادراك التصوّر الذى أشرنا إليه آنفا. فهو يدرك بنفسه و ينتبه بادنى مثير الى انّ هذا العالم العظيم الواسع بما ينطوى عليه من نظام متقن و تدبير، مخلوق لموجود مطلق غير متناه، هو (سبحانه) مبدأ كل كمال و جمال، منزّه عن كل سوء.

و مثل هذا الانسان يدرك ان خلق الكون و الانسان لم يأت عبثا دون غايه؛ و انّ الانسان لا يمكن ان يترك سدى، بدون ان يكون هناك يوم تتميّز فيه عواقب الامور و يسأل عمّا كسبت يداه خيرا كان أم شرا.

۱- الاعراف: ۴۵

و فی المرحله الاخیره یدرک مثل هذا الانسان انّه لا بدّ و ان یکون هناک منهج خاص للحیاه یؤمّن التصور الآنف.

انّ انتخاب الانسان الطبیعی للتعلیم و التربیه تترتب علیه عده نتائج أساسیه تنتهی الی الاصول التالیه:

۱- أصل المساواه

لا- بدّ و ان یکون المنهج المنشود عاما للجمیع لا- یفرّق بین الاسود و الابیض و بین المرأه و الرجل، یستوی فیه الشریف و الوضیع، و الغنی و الفقیر، و القوی و الضعیف و السلطان و الرعیه، و الشرقی و الغربی، و القطبی و الاستوائی، و العالم و الجاهل، و الشاب و الکهل، من دون فرق بین الموجودین الآن و الآتین فی المستقبل و من عاش فی الماضی، لانّ الجمیع شرکاء فی الطبیعه الانسانیه، و مجهّزون بأدواتها علی حد سواء.

هذه الاصاله فی المساواه تختص بالمنهج الاسلامی وحده، لانّ الاتجاهات و المناهج الاخری ینطوی کل واحد منها علی تبعیض ما. فالمنهج الوثنی- مثلا- یفرق علی نحو کلّی بین الروحانیین [علماء المذهب] و غیرهم، و بین المرأه و الرجل، فیما تضع الیهودیه فروقا بین بنی اسرائیل و غیرهم. أما المسیحیه فتفرّق بدورها بین الرجل و المرأه.

و حین نصل الی المناهج الاجتماعیه نجدها هی الاخری تضع حدودا فارقه بین أهل الوطن و غیرهم.

و بذلک تبقی الرؤیه الاسلامیه وحدها التی تضع النوع الانسانی فی إطار نسیج موحّد و تستأصل- من الجذور- أسس العنصریه و التفرقه. یقول تعالی:

یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ(۱) و قوله تعالی: أَنِّی لا أُضِیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ(۲).

۲- الواقعیه

نظرا لکون الانسان یتحلی غریزیا بالنظره الواقعیه، لذا فانّ تعالیم و ضوابط المنهج المنشود لتنظیم حیاته ینبغی ان تبتنی علی أساس الواقعیه.

لبیان ذلک، نجد انّ الانسان فی نفس الوقت الذی یمارس نشاطه الطبیعی مستعینا بالعواطف و المشاعر و الأحاسیس فهو یندفع أیضا نحو مقاصده الحیاتیه، و هی- طبعا- مقاصد واقعیه و لیست مجرد افکار و تصوّرات. فالطفل الرضیع الذی یلتصق بثدی أمّه أو انّه یبکی من الجوع، انما یحتاج واقعا الی الحلیب و لیس لصوره الحلیب، و هو یبکی فعلا من الجوع و لیس من تصوّر الجوع أو فکرته.

و الانسان یهتمّ فعلا بما یهدّد وجوده.

و حین ننتقل الی عالم الحیوان نجد انّ کل صنف منها مزوّد بجهاز هضمیّ خاصّ یناسب نوع الطعام الذی یتناوله فالذئاب و السنانیر و الصقور مزوده مثلا بجهاز هضمی یتناسب مع اللحوم التی تفترسها و تکون طعاما لها.

نفس الکلام ینطبق علی الجهاز الدفاعی. فلکل حیوان آلاته الدفاعیه الخاصه به، فالدجاج یدافع عن نفسه بالمنقار، و الأبقار و الخراف بقرونها،

۱- الحجرات: ۱۲

۲- آل عمران: ۱۹۵

و العقارب و الزنابير بلسعاتها، و الاسود و النمور باسنانها و مخالبها، و الغزلان بالهرب و المقدره على العدو السريع.

خلاصه الامر، انّ كل واحد من هذه الموجودات يسعى فى حياته نحو هدف خاص، و يقوم بأعمال تبعا لما قدّر له، و لما تهديه إليه ما زوّد به من اجهزه تكوينيه. و هذه الهدايه و التقدير هما عين الهدايه و التقدير العامين اللذين أشار إليهما القرآن الكريم و نسبهما الى اللّه (سبحانه) كما فى قوله تعالى: رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی(۱) و قوله تعالى: الَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی وَ الَّذِی قَدَّرَ فَهَدی(۲).

و الانسان كموجود لا يستثنى من بين المخلوقات الاخرى عن هذه القاعده الكليه، و انما تهديه خصوصيته الوجوديه الى النهج الذى عليه ان يسلكه فى الحياه، و تبيّن ما يقع عليه من تكاليف و واجبات.

يقول تعالى: مِنْ أَیِّ شَیْ ءٍ خَلَقَهُ* مِنْ نُطْفَهٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ* ثُمَّ السَّبِیلَ یَسَّرَهُ(۳)

و لذا فانّ النتيجه التى ننتهى إليها من حصيله هذا البحث و الذى سبقه، واحده و هى: انّ ما يجب ان يختاره الانسان من أعمال و أفعال حقه (أى مطابقه للمصلحه الواقعيه) بموجب غريزه الواقعيه، هى نفسها الاعمال و الافعال التى يهدى إليها وجوده التكوينى و ما ينطوى عليه من نظام خاص جهّز به.

لذلك رأينا القرآن الكريم ينسب النهج الذى يدعو إليه و يطلق عليه دين الحق،

۱- طه: ۵۰

۲- الاعلى: ۳۸

۳- عبس: ۱۸- ۲۰

و دین الفطره أیضـا، الی الخلق (نظام الوجود) فیقول: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلـدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْـدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

و قوله تعالی: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها* فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها* وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها(۲).

و لجهـه انّ الخلـق نفسه هـو فعـل اللّه (سـبحانه) و انّ کـل مـا نشـهده من آثـار الجمـال هـو من فیض رحمته، فـانّ مـا تقضـی به الخصوصـیه الوجودیه للانسان نسبه لاعمال، تسمی إراده اللّه (هذه الإراده طبعا هی الإراده التشریعیه التی تعدّ ثمره للتوجیه الذی یدع الانسان مسئولا، و هی غیر الإراده التکوینیه التی لا تتخلف مطلقا).

و ما یصلنا من تکالیف و أوامر، هی تعبیر عن أوامر اللّه و نواهیه، یقول تعالی:

وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ(۳).

و لمـا کانت تکالیف هـذا الـدین و احکامه صادره من قبل اللّه (سبحانه) و ان من یتبع نظامه العقیـدی و العملی یکون قـد سلّم لاراده اللّه، لذا فقد سـمی القرآن الکریم هذا الدین بالاسلام. یقول تعالی: إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ(۴) و قوله تعالی: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ(۵).

۳- التوازن بین الماده و المعنی

الثمره الثالثه التی تترتب علی کون متعلق الدعوه هو الانسان الطبیعی، و التی

۱- الروم: ۳۰

۲- الشمس: ۷- ۱۰

۳- القصص: ۶۵

۴- آل عمران: ۱۹

۵- آل عمران: ۸۵

تعود الی الاسلام، هی اعتماد النهج المتوازن الوسط بین المادیه و المعنویه. و هذا الاعتدال هو من أهمّ خصائص هذا الدین السماوی خلافا لما علیه الیهودیه التی لا ینطوی کتابها المقدّس «التوراه» علی أیه میول معنویه، و خلافا أیضا للمسیحیه التی تنسب الی السیّد المسیح إهمال الحیاه المادیه و العزوف عن الدنیا(۱).

و لا یختلف الحال کثیرا حین نصل الی الاتجاهات المذهبیه الاخری کالبرهمیه و البوذیه، بل و حتی المجوسیه و المانویه الصابئیه، فهذه الاخیره رغم عنایتها بدرجه و اخری بالجانب المعنوی، إلّا انها تفصل- بشکل کامل- النهج المعنوی عن نهج الحیاه المادیه.

و بذلک یبقی الاسلام الدین الذی یحافظ علی سمه الاعتدال و یقوم علی اساس الفطره الانسانیه.

و لتوضیح ما نرید ان نصل إلیه، نجد انّ هناک فئه من الناس نستطیع ان نقول انّها تشکل أغلبیه ابناء النوع البشری، لا همّ لها فی الحیاه سوی التقدم علی طریق تحقق الاهداف المادیه المحضه، و لا یشغلها سوی السعی الحثیث من أجل الجاه و المقام و المال و اشباع لذائذها المادیه.

هؤلاء یصرفون جهدهم فی تأمین المعاش، من دون ان نلمس فی حیاتهم ابسط توجّه خارج اطار الحیاه الدنیویه العابره و بعیدا عن العالم المادی.

۱- ورد هذا المعنی فی النقاش الذی دار بین السید و بین هیرودیس علی شکل سؤال و جواب حول محنه السید المسیح. و المفهوم بعینه مبثوث فی الاناجیل المتداوله، مضافا الی الرساله التأریخیه التی ادرجها مؤلف کتاب« قصه البشر» اثناء حدیثه عن قصه المسیح، و مضمونها صریح فی تأکید هذه المعانی.

و فی مقابل اولئک نجد فئه ثانیه من الناس، هی بلا شک ثله قلیله جدا، ادرکت بتأملها فی حقیقه هذا العالم، انّ الحیاه لا تدوم و انّ کل لذه مقرونه بمئات الآلام و الغصص، و کل سرور مقرون بمئات الاحزان، و کل ثروه و کسب یجرّان الی مئات الهموم و الغموم، و بالتالی فانّ کل وصال منتهی الی فراق، و کل صحه الی مرض، و کل حیاه الی موت. ثم أیقنوا ان وراء سجن الحیاه هذا و سرابها الخادع الزائل، ثمه عالم ابدی لا تعب فیه و لا نصب، بل سرور دائم هو من نصیب المحسنین و الاحرار.

اثر ذلک، عزف هؤلاء عن الدنیا و ما تزخر به من مباهج و احزان، و رکنوا فی جانب من الحیاه بعد ان فتحوا لانفسهم نافذه تطل بهم علی عالم الابدیه بما یزخر به من جمال و کمال غیر متناهیین، فملئوا بذلک آفاقهم، و کانت لهم فیه السلوه و العزاء.

انّ هاتین الطائفتین موجودتان فی عصرنا الراهن، و یشهد التأریخ علی وجودهما فی کل العصور السابقه. و فی ذلک الدلیل القاطع الذی یثبت انّ الانسان مجبول بفطرته علی تصدیق صحه المسارین و حاجته إلیهما، بل و انّه ملزم بطی الطریقین- نهج الحیاه المعنویه و المادیه- اذ لا خیار له سوی ذلک.

فاذا قدّر للانسان ان یغلق علیه افق الحیاه الاجتماعیه و ینکفئ علی ذاته، فعلیه- بلا شک- ان یودّع الحیاه و یتخلّی عن جانبها المادّی، و بذلک ینسدّ مسار الحیاه المعنویه نفسها. أما اذا ترک الجانب المعنوی فی الحیاه، فانّ مقتضی ذلک ان یتخلّی عن عقله و ادراکه اللذین یتمیّز بهما عن سائر الحیوانات، و یتغاضی عما تملیه علیه واقعیته، فیکون بذلک ردیفا للحیوان!

و لذلک لا یستطیع الانسان الفطری الواقعی ان یعیش الحیاه ببعد واحد؛ فیکتفی بالبعد المادی أو المعنوی لوحده.

فمن جهه لاـ یمکن له ان یعیش فی العالم المادی بدون حیاه مادیه، و من جهه ثانیه لا معنی لما جبل علیه فطریا من استعداد لمعرفه اللّه و ادراک للعبودیه من دون الحیاه المعنویه.

أما ما لاحظناه سابقا من میل الدیانتین الیهودیه و المسیحیه الی أحد الجانبین دون الآخر، فان حقیقه الامر تعود الی مقتضیات الزمن (المرحلیه) التی کانت تملی تقویه أحد البعدین علی حساب الآخر.

ففی عهد موسی الکلیم (علیه السلام) کان بنو اسرائیل یعیشون فی مصر تحت وطأه الأسر و الاستعباد الفرعونی، فحرموا من کل المزایا الانسانیه و عوملوا معامله الحیوانات. و حین أنجاهم الکلیم (علیه السلام) بذل المهم من جهوده فی تنظیم حیاتهم الداخلیه و ارساء القوانین الاجتماعیه و إعمار الارض و غیر ذلک، و فی سیاق هذا المسار خصّص هامشا لتوجیههم نحو الحیاه المعنویه.

اما حین بعث السید المسیح (علیه السلام) فانّ بنی اسرائیل و ان کانوا تحت سیطره الروم، إلّا انهم کانوا ینعمون بانظمه اجتماعیه متّسقه. بید انّ الروحانیین (العلماء و الاحبار) و المتنفّذین کانوا قد جعلوا التوراه فی ذمّه النسیان، و اتخذوا الجانب المعنوی وسیله للمکاسب المادیه و استغلال الناس.

لذلک انصرفت همه السیّد المسیح لإحیاء الجانب المعنوی و هدایتهم إلیه.

اما الاسلام فقد جاءت نظمه- کما اشرنا- لتختطّ مسارا وسطا بین الحیاتین المادّیه و المعنویه. و فی هذا الاختیار عمد الاسلام- فی الحقیقه الی تحقیق

المصالحه بین نمطین حیاتیین متضادّین بشکل کامل، فمزج فیما بینهما بحیث لم یعد ثمه خیار امام الانسان لبلوغ کماله سوی ذلک، اذ أضحی من البیّن انّ کل موجود من الموجودات یطوی طریقه نحو کماله الذی یعدّ هدفا لوجوده، عن طریق فعالیاته الفطریه، و نوع هذه الفعالیات یرتبط بدوره بما زوّد به من قدرات و أدوات.

و الانسان کأحد الموجودات لا- یمکن ان یخرج عن اطار هذه القاعده الکلیه و الناموس العام. فللانسان نفس (روح) خلقت للحیاه الابدیه بحیث لا یمکن التفریط أو الفرار من هذا المصیر أبدا، و انما بمقدور الانسان ان یصل بفعاله الحسنه الی کماله الذی یعدّ بدوره ابلغ من کلّ سعاده.

بید انّ هذه النفس السماویه لیست عائمه و انما هی مرتبطه ببدن أرضی، تثوی فیه أدوات فعلها، بحیث تضفی القوی و القدرات التی تستثمر الادوات و تحرّک انظمه العمل نوعا من الارتباط بهذا البدن.

علاوه علی ذلک، فانّ خلقه الانسان تهدیه الی الاجتماع و الحیاه المدنیه. و من المؤکد انّ هذه الهدایه تبلغ به اهداف الحیاه و کماله النوعی، و هذا الکمال بدوره ینطبق فی الواقع مع السعاده و الکمال اللذین عیّنهما له نظام الخلق (الوجود) خلافا لما یتصوره- سعاده و کمالا- أو ما تهدیه إلیه أفکاره السقیمه المنحرفه.

فکمال شجره الورد یکمن فعلا فی نموها و تفتّحها الطبیعی و یرتد الی (ما تهدی إلیه) طبیعتها النباتیه، و لا یتمثل (الکمال) بأن توضع فی اناء فخاری مذهّب فی زاویه من زوایا قصر فخم.

لذلک کیف یمکن للانسان ان یبلغ کماله و یحقق سعادته الواقعیه کامله من

دون استثمار الوسائل الماديه التى وضعها نظام الخلق (الوجود) بين يديه، و من دون ان ينغمر فى محيط الحياه الاجتماعيه؟

لقـد جعل الاسـلام من محيط الحياه الماديه للانسان- التى هى فى حقيقتها حياه اجتماعيه- أرضـيه لتعليمه و تربيته. ثم شـرّع له- بمـا ينسـجم مع مـا تهـدى إليه فطرته الانسانيه و خصوصـيته الوجوديه- مجموعه واسـعه من الضوابط و الاحكام التى تتناسب مع اعماله الفرديه و الاجتماعيه، و الكليه (العامه) و التفصيليه، كى تكون برنامجا شاملا لتربيته و كماله.

فمن هـذه الضوابـط و الاـنظمه هنـاك مـا يختص بتنظيم صـله العبوديه بين الانسان و ربّه، فهو الفقير المحتاج امام الغنى المطلق؛ الجاهل امام العالم؛ العاجز امام القادر؛ المسلّم لاراده اللّه و مشيئته.

ثم شـرّع له اجتماعات عباديه، منها اجتماع الصـلوات اليوميه، و صـلاه العيدين، و ثمه اجتماع أكبر ماثلا فى صلاه الجمعه، و ثمه ما هو أكبر منه ماثلا فى تجمّع الحج.

و ثمه من الاـنظمه و الاحكـام مـا يحـدّد مسـئوليات الناس إزاء المجتمع و ازاء بعضـهم البعض. و قـد أخـذت هـذه الانظمه بنظر الاعتبار تنميه حسّ المسئوليه لدى الانسان امام خالقه الذى عليه ان يسلّم لارادته (و ذلك مقتضى ما عليه خلقه).

بمعنى انّ جميع اعمـال الانسان و فعالياته ينبغى ان تتحرك فى اطار الاصول الثلاثه: التوحيـد، النبوه، و المعاد. يقول تعالى: قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَهٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لا نُشْـرِكَ بِهِ شَـيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ(۱).

۱- آل عمران: ۶۴

يتضح مما مرّ أنّ الاسلام نظّم الحياه بشكل يجعل الحياه الاجتماعيه الماديه للانسان محضنا تنمو من خلاله الحياه المعنويه و تينع و تزدهر.

فالنور المعنوى الـذى يتحلى به الفرد المسـلم من خلال تنفيـذه لتعاليم الاسـلام على الصـعيدين الفردى و الاجتماعى، يجعله نقيا طاهرا، فهو يمارس الحياه مع الناس دون انقطاع عن اللّه، و هو فى الناس و لكن من دون ان ينفصل عن عالم السّر الخاص، و هو يسـعى لتحقيق مقاصده الماديه و يواجه الحياه بحلوها و مرّها، بمسـرّاتها و غصصـها، لانه جزء من هذا العالم تجرى عليه حوادثه، بيد انّه يفعل ذلك بقلب يقظ و عالم هادئ، و هو اينما يلتفت لا يرى سوى اللّه. يقول تعالى:

فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ(۱).

و هكـذا يجـد المسـلم انّ ممارسـته للحياه الماديه تسـتبطن ازدهار الحياه المعنويه و تفتّحها، فهو اينما كان و لأىّ عمل اتجه يجد السـبل سـالكه به، الى ربّه و كـل ممارسه ماديه يجـد فيها مرآه تـدلّه على خالقه. أما الآخرون فهم حين يميلون الى جانب الحياه المعنويه و يفكرون بهـا، نراهم يفترضون الحيـاه العـاديه التى فطروا عليهـا حجابـا بينهم و بين الحقيقه التى يبحثون عنهـا. لـذلك يتخلون عن الحيـاه العـاديه، كما هو شأن رهبان النصارى و براهمه الهنود و اتباع رياضه «اليوغا» الـذين يسـلكون طريقا غير معتاد لطى المسافه نحو الحياه المعنويه و التكامل الروحى.

و ايا كان نوع هذا الطريق، فانّ سـلوكه يعدّ امرا صـعبا للانسان العادى الذى يعيش حياته الماديه، حيث يحتاج الى إراده صـلبه و قويه جدا.

۱- البقره: ۱۱۵

أما الانسان الذی یسعی للحیاه المعنویه عبر منهج الاسلام الماثل فی قطع المسار من خلال الحیاه الاجتماعیه العادیه نفسها، فهو بلا ریب یدرک ان اسلوب اولئک أسهل من الاسلوب الاسلامی، و انهم باعتزالهم الحیاه العادیه، أراحوا فی الواقع انفسهم تجشّم مشاقّ المراقبه و الصبر علی دوام المجاهده.

و فی الحقیقه سدّ هؤلاء علی انفسهم طریق الکمال الذی هیّأه لهم الخلق (نظام الوجود) بما یلزمه من ادوات، و انقادوا لطریق آخر أوصلهم إلیه فکرهم (تصورهم).

و هنا یحق لنا ان نسأل: هل یمکن الوصول فی مثل هذه الحاله الی الهدف الذی عیّنه نظام الخلق و الوجود؟ علاوه علی ذلک، انّه اذا کان العالم و ما فیه، هو من خلق اللّه (سبحانه) و ان کل ما هو حادث فیه یعبّر باختلاف درجته الوجودیه عن آیه من آیات الحق و تجلّ من تجلّیات الربوبیه، و اذا کان الانسان بأحواله الفطریه المختلفه لا یشذّ عن ذلک: فیجب حینها ان تنصب معرفه اللّه فی کافّه الاحوال فی مسار الحیاه المعنویه (معرفه اللّه و معرفه النفس) و ان یستفاد من جمیع هذه التجلیات لتحصیل المعرفه التامه للنظر الی جمال الحق (تعالی) و إلّا فانّ الانسان سوف لن یکسب من الاتکاء علی جهده الذاتی سوی معرفه ناقصه أو انه یقع ضحیه الجهل المطبق.

۴- العلم و المعرفه من وجهه نظر الاسلام

اشاره

انّ من له ادنی اطلاع بالادیان و المذاهب المبثوثه فی العالم، و من له معرفه إجمالیه فی الموضوع سوف لن یتردّد لحظه فی انّ ما أولاه الاسلام من تجلیل و احترام للعلم و المعرفه و ما أبداه من حضّ و ترغیب فی تحصیلهما، لا یمکن ان

نتلمس له نظيرا فى الاديان و المذاهب الاخرى سماويه كانت أم غير سماويه.

فهـذا القرآن الكريم ينادى: هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ(۱) و هو نفسه يمجّد مقام العلم أفضل تمجيد. و حين نصل الى رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) نراه يقول «طلب العلم فريضه على كل مسلم» و «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد» و «اطلبوا العلم و لو بالصين».

القرآن الكريم يأمر اتباعه بدوره ان لا يتنكّبوا عن طريق العلم نحو اتباع الظن و الشك و ان لا يقبلوا دون تأمل ما يلوح لهم للوهله الأولى من طريق السمع أو البصر أو الفؤاد لانهم مسئولون.

يقول تعالى: وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا(۲).

و بهذا يتضح انّ الاسلام حثّ اتباعه على العلم و المعرفه بكل قوه و رغّبهم فى ذلك على النحو الذى ألزم بالتفقّه فى الدين على مستوى المعارف العقيديه و الاحكام الشرعيه التى تعدّ بمثابه القوانين العلميه.

يقول تعالى: وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ(۳).

بيد انّ ما بين ايدينا فعلا هو اختلاف افراد البشر فى درك الحقائق العلميه و المعارف الحقيقيه، فمن البشر فئه لا تملك الاستعداد للتفكير الاستدلالى، و انما تمارس عملها بذهنيه بسيطه تمضى بها شوط الحياه الماديه.

۱- الزمر: ۹

۲- الاسراء: ۳۶

۳- التوبه: ۱۲۲

بینما هنـاک فئه ثانیه تحمل مزیه التفکیر الاسـتدلالی فیکون لها تبعا لـذلک نشاط خاص فی درک المعطیات الفکریه العمیقه و النظریـات العلمیه. و ثمه مع الفئتین ثالثه تجـد فی نفسـها- بغض النظر عن الفکر و العمل- انصـرافا نفسـیا خاصا عن عالم المادیه المظلم و مـا یحفـل به من لذائـذ عـابره و جمـال خادع، و انجـذابا مماثلا الی عالم ما وراء الماده، یبعث فی نفسـها شـغفا خاصّـا بالجمـال الثابت غیر المتناهی الـذی لا یعـدو جمال هـذا العالم ان یکون بالنسـبه إلیه سوی مثالا (نموذجا) لـذلک الجمال أو فی الحقیقه تصورا عنه.

افراد هذه الفئه یستطیعون ان یدرکوا- بسهوله و بالاشراق الباطنی- حقائق و اسرار ذلک العالم.

بالاسـتناد الی هـذا الاختلاف الواضـح الـذی نشـهده بین الناس اعتمـد الاسـلام ثلاث طرق مختلفه للتعلیم، فتحـدّث الی کل فئه بلسانها. فکان نصـیب الفئه الأولی التربیه من خلال الظواهر الدینیه، و الثانیه عن طریق الاستدلال الحر، فیما کان نصیب الثالثه هو التعلیم عن طریق جهـاد النفس و تصـفیه البـاطن، کمـا یشـیر المثال القرآنی الـذی تحویه الآیه التالیه- فی خصوص تلقی بیاناته- حیث یقول تعالی:

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَهٌ بِقَدَرِها(۱)

أما رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله و سلّم) فیقول: «نحن معاشر الأنبیاء امرنا ان نکلّم الناس علی قدر عقولهم».

لقد اختار الاسلام اسلوب البیان السهل لتلک الفئه من اتباعه التی تفتقد الذوق الاستدلالی، و تواجه فی هذا الطریق خطر الضلال و الانحراف، فلم یکلّفها باکثر

۱- الرعد: ۱۷

مما وراء الاصول الثلاثه (التوحيد، النبوه، و المعاد) اذ درج على تعليم هؤلاء بالبيانات المولويه البسيطه (الامر و النهى المجرد) كما نتلمس ذلك من آيات كثيره من القرآن الكريم و ما تزخر به الكثير من الروايات التى تنطوى على بيانات صادره عن الرسول الاعظم (صلى اللّه عليه و آله) و أئمه الدين و أوصيائه.

بيد انّ الملاك فى الاصول الثلاثه التى يستطيع الانسان بفطرته ان يستدلّ عليها بأيسر وجه، هو العلم القطعى الذى لا يقبل سواه. و بهذا الاسلوب تستدل هذه الفئه على قبولها ببقيه الاحكام و التعاليم دون استدلال محدّد عليها. اذ بناء على الاستدلال الأول الذى ثبتت بمقتضاه النبوه يصبح ما يصل عن هذا الطريق مستدلّا و قطعيا.

طريق الاستدلال انّ اسلوب التربيه (و التعليم) بالاستدلال الحر يختصّ بالافراد الذين يحملون فكرا سليما و لهم استعداد فى ادراك النظريات العلميه و الاستدلال العقلى و المنطقى. و هؤلاء يهدون الى ما تدركه فطرتهم الواقعيه غير الملوثه من تلقائها، لا أن يحمّلوا أوّلا- بالافكار الاعتقاديه التى يلقّنونها، ثم يأتى الدور- ثانيا- للدفاع عنها (العقائد الملقّنه) باصطناع الادله و الحجج لها.

انّ الكتاب و السنه، اى الآيات القرآنيه و البيانات الصادره عن النبى الاكرم (صلى اللّه عليه و آله و سلّم) و أئمه الهدى- التى تعدّ مبيّنه لمقاصد القرآن- مليئه بأمثال هذه الاستدلالات.

فالعقائد الاسلاميه بيّنت تفصيلا بأبسط بيان و بأكثر الحجج قطعيه، ثم اشير أيضا الى ما تنطوى عليه الاحكام و القوانين الاسلاميه من مصالح كليه و منافع عامه.

بیـد انّ البحث فی مصالـح الاحکام و مقاصد قوانین الشـریعه لا یعنی أنّ الانسان و المجتمع المسـلم یملکان حریه عدم قبولها إلّا فی حاله یفهم بها مصالح الحکم و منافع القانون، لانّه سبق و ان أشرنا الی انّ کل الاحکام جاءت عن طریق النبوه، و دلیل ثبوت النبوه هو بنفسه دلیل اجمالی علی ثبوت هذه الاحکام، و ان لم یکن بین ایدینا دلیل تفصیلی علیها.

ثم انّه بمقتضـی الاصول الجاریه لا یمکن ایقاف سـریان ای قانون فی المجتمعات البشـریه المتقـدمه أو غیر المتقدمه، علی قناعه الفرد و قبوله، أو أن نعلق التنفیذ اسـتنادا الی فرضیه حریه الفرد فی قبول أو ردّ القانون. غایه ما هناک انّ الانتقاد الفکری مسموح به بموجب القانون نفسه، و إلّا فخلاف ذلک یلزم انحلال المجتمع و تفککه.

انّ ما یملکه الانسان فی امثال هـذه الحالات هو الحریه فی ابداء الرأی فقط (الرأی المخالف للقانون) لا ان یخالف عملیا القانون الساری إلّا فی حاله أن یعلن مجلس التقنین (التشریع) عن نسخ الماده القانونیه المختلف علیها.

فی السـیاق نفسه، علینا ان لا نتصوّر انّ مسأله التقلید(۱) منافیه لقاعـده وجوب العمل من خلال العلم، و لا ناقضه للآیه الماره آنفا فی قوله تعالی وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ.

و السـر ان حقیقه التقلید- الذی نعنیه- یتمثل فی رجوع الجاهل الذی یعجز عن تشخیص التکلیف الی من یعلم به. و أصل رجوع الانسان الی أهل الخبره

۱- انّ المسـلم الـذی لا یسـتطیع ان یمارس بنفسه عملیه(تحدیـد الموقف الشـرعی) عبر اسـتنباط الاحکام الشـرعیه من مدارکها الاصلیه، علیه ان یعود فی ذلک الی المجتهد القادر علی الاستنباط، و یعمل وفقا لما یستنبطه من آراء فقهیه.

فيما لا يستطيع تشخيصه يعدّ من الاصول العقلائيه المسلّمه، و هو غير التقليد المذموم الذى يستسلم فيه الانسان تماما الى من لم تحرز صلاحيته العلميه.

انّ الانسان و بدافع غريزه الواقعيه لا يسلك طريقا لا يعرفه، و اذا اضطرّ لسلوكه يستفيد بسؤال من يعرف الطريق، و حينئذ سيكون ما يحصل عليه من علم و معرفه بمثابه علم و معرفه خاصّين به.

فالمريض حين لا يكون طبيبا يرجع الى الطبيب، و الانسان يجعل المتخصص و ذا الخبره منارا و قائدا له فى جميع ما يفتقد إليه، بحيث لا نستطيع ان نجد فى العالم كلّه شخصا تتوفّر لديه الخبره و التخصص فى جميع الشئون.

طريق التهذيب و التصفيه

انّ من يملك استعدادا لقطع قلبه عن التعلّق بالامور الماديه و الانجذاب الى ما يمتلئ به هذا العالم- المؤقت- من امنيات وهميه و زينه خادعه؛ و من يجد فى نفسه الاستعداد لرسم خط النسيان حول كل ما عداه، بحيث يغمض عينيه عن هذه الدنيا الزائله بما تنطوى عليه من قبح و جمال و لذه و مراره، و تقلّب فى الاحوال، و ينفتح ببصيرته على عالم الابديه، فانه سيفلح فى ادراك أنوار العظمه و كبرياء الحق، مخترقا حجاب الماده، و سيطوى مسيره الى مدارج الكمال الانسانى حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياه الفانيه الى بساط القرب (الالهى).

امثال هؤلاء يتحدّث إليهم الاسلام باللسان الذى يعرفونه، و بأسرار و رموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهاله، و يهديهم الى أوج المعرفه.

العرفان الاسلامی

اشاره

العرفان الاسلامی(۱) یذهب بعض العلماء الاجانب [المستشرقین و اضرابهم] الی انّ العرفان الاسلامی مستقی من العرفان الهندی؛ و إلّا فانّ ثقافه الاسلام نفسه لا تعدو ان تکون مجموعه من العقائد البسیطه الجامده و سلسله من العبارات الجافّه(۲)

أما بالنسبه الی جوابنا علی هـذه الشبهه ینبغی ان نوضّح أولا اننا لا نریـد الدفاع (مطلقا) عن العرفاء الاسـلامیین و لا أن نصـحح الطرق المختلفه الـتی انتهجت فی مسـار السیر و السـلوک، و لاـ أیضـا أن نضـفی الاسـتقلال علی طریقتهم فی مقابـل الهنـود. و کـذلک الحال بالنسبه لبحثنا الـذی مرّ عن اسـلوب الاسـتدلال، اذ لم یکن قصدنا ان نسبغ الصـحه المطلقه علی محتویات جمیع الکتب الفلسـفیه التی خطّها یراع الفلاسـفه المسـلمون. نفس الکلام یقال عن اسـلوب (التربیه و التعلیم) من خلال الظواهر الدینیه التی عرضنا لها فیما سلف، اذ لم یکن المقصود الحکم

۱- هذا العنوان من المترجم و هو منتزع من مضمون الفقره نفسها.

۲- من المستشـرقین یکتب جولد تسـهیر:« لکی نقدّر التصوّف الاسـلامی تقدیرا صـحیحا من الوجهه التأریخیه، یجب ان لا نغفل مطلقا الاثر الهنـدی الـذی ساهم فی بناء هـذا النظام الدینی المتولد عن الافلاطونیه الحدیثه» جولد تسـهیر، العقیده و الشـریعه فی الاسـلام، ص: ۱۴۶ الـترجمه العربیه. اما هـاملتون جب فیکتب:« فکمـا انّ علم الکلاـم اسـتثیر عن طریـق الاحتکـاک بالفلسـفه و العقلاـنیه الیونـانیه، کـذلک التصـوّف ابتعث عن طریق الاتصـال بـالتصوف المسـیحی و الغنوصـیه» هـاملتون جب، دراسـات فی حضاره الاسـلام، ص: ۲۷۶، الترجمه العربیه. و من البـاحثین المعاصـرین یلاحـظ کتابات المثقف المغربی محمـد عابـد الجابری الـذی یلـحّ علی المسـأله بما یکشف ان وراء اصـراره علی نسبه العرفان الی اصول اجنبیه و قطع صـلتها کاملا بمصادر الاسـلام، هاجسـا خفیـا لا نعرف کیف نفسّـِره! یلاحظ علی سبیل المثال: نقـد العقل العربی، ج ۱، صفحه ۱۷۴- ۱۷۵، ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۷۶ و غیرها. و کـذلک یلاحظ الجزء الثانی من مشـروعه. نشـیر أخیرا الی الـدراسه النقـدیه التی انجزها الباحث السـید کامل الهاشـمی بعنوان« التصوّف الشیعی» فقد اطلعنا علیها و أفدنا منها. المترجم].

بالصحه على اسلوب عامه المسلمين كيفما كان و من أى مكان صدر، و انما هدفنا فى هذا المقال هو فقط و فقط المرور اجمالا على مدارك الاسلام الاصليه الماثله بالكتاب و السنه دون ان نتعرّض لا بالنفى و لا بالاثبات لاعمال أو أقوال كل فئه من الفئات (الثلاث) المذكوره آنفا.

لقد أشاد هؤلاء العلماء دعوتهم على أصل التطوّر الذى اشيدت عليه الأفكار العلميه و وجّه على أساسه مسار التحوّل و التكامل فى الحادثات الطبيعيه (الوجود الطبيعى) و بدوره عاد هذا الاصل ليعمّم على كافه الحوادث بما فى ذلك العادات و الرسوم و المظاهر الغريزيه و الآثار الفطريه، بما فيها الجانب المعنوى، بحيث أضحى التقليد أنّ أصل- كلّ حادثه يكمن فى التفتيش عن جذورها فى الاحداث السابقه. وفق هذا المنهج بالذات زعموا انّ القوانين الاسلاميه أخذت من قوانين الروم، و العقائد الاسلاميه اقتبست من الافكار الفلسفيه لفلاسفه اليونان؛ بل ذهب البعض الى ما هو أبعد من ذلك حين قالوا انّ العقائد الدينيه هى الصيغه المتكامله التى ولدت نتيجه مسار تحوّل و تكامل الافكار من عهد الاساطير!

انّ ما يلاحظ على وجهه نظر هؤلاء العلماء انها سلكت طريقا خاطئا من جهتين: فمن ناحيه تصوّروا انّ ما نسميه بالادراك العرفانى هو من نوع الادراك الفكرى العادى؛ و بالتالى فانّ ما يستخلصه و يصل إليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب و تنقيه الباطن هو من نوع الافكار الشاعريه، تماما كما يحصل للشاعر حين ينسج الافكار بالاستعانه بعاطفته المليه و لسانه الجميل الذرب، فتكون الحصيله أفضل مما يقوم به عالم (بكسر اللام) ربانى. نظير هذا الخطأ جرى على طبيعه ادراك هؤلاء للوحى الذى هو تعبير عما يدركه الأنبياء من السماء

و وسیله لتلقّی المعارف الالهیه و القوانین السماویه. فادراک هؤلاء أفضی بهم الی ان ینظروا الی أفکار الیونان و قوانین الروم بوصفها الجذر الاصلی لعقائد الاسلام و قوانینه.

هذا المعنی یتمثل علی نحو جلی بما کتبه هؤلاء العلماء فی بحوثهم عن النبوه و طراز تفکیر الأنبیاء، فیما نجد انّ ما بین ایدینا من بیانات الأنبیاء- أعم من ان تکون کاذبه أو صادقه- تخطّئ هذا الرأی و تکذبه.

أما الجهه الثانیه فی الخطأ فتمثل فی اننا اذا قبلنا أصل التطوّر و اعتبرناه من الثوابت و المسلمات، فانّ أصل ظهور الغریزه فی النوع یجب ان لا یکون له صله بالأصل المذکور. ذلک انّ الغریزه التی أودعت حسب نظام الخلق (و التکوین) فی بنیه ذلک النوع، تبدأ بالظهور فی فرد ذلک النوع- ان لم یکن هناک مانع خارجی- سواء أ کان هناک سابقه فی العمل أم لم تکن.

علی سبیل المثال، نستطیع أن نقول انّ العرب أخذوا من العجم مسأله التنوّع فی الغذاء، بید انا لا نستطیع ان نقول انّ العرب تعلموا من العجم أصل عملیه الاکل.

کذلک نستطیع ان نقول انّ الدیمقراطیه و التشکیل الاداری (النظم الاداریه) سرت من الغرب الی الشرق، بید انّ هذا الکلام لا یصح فی أصل بناء المجتمع و تأسیس الحکومه.

لذا فانّ طریق التهذیب و تنقیه الباطن- الحیاه المعنویه و الذوق العرفانی- هی مسأله غریزیه مودعه فی بنیه الانسان و تکوینه کما اتضح من بحوثنا السابقه، و انّ الغریزه تستیقظ بالاستعداد و ارتفاع الموانع، فیسیر الانسان فی هذا الطریق.

و بوجود الادیان و المذاهب التی لها هذا الحجم أو ذاک من الصله بعالم الابدیه

و ما وراء الطبيعه، فاننا من المؤكد سنجد بين اتباع هذه الاديان و المذاهب اشخاصا يقودهم استيقاظ الحس المودع فيهم الى ان تنقطع قلوبهم عن علائق هذه الدنيا العابره المليئه بالآلام و الاحباط، و يتحولون الى الأفق الطلق، فيولّون وجوههم نحو عالم الابديه.

أما من الناحيه العمليه فانّ من بين اتباع كل دين أو مذهب ينتسب الى اللّه بهذا القدر أو ذاك، ثلّه من العشاق الولهين بالحياه المعنويه و النهج العرفانى.

و حين نقوم بمقارنه الجانب المعنوى فيما تنطوى عليه اصول الاديان و المذاهب التى بين ايدينا، نرى بوضوح انّ المتون الاصليه للاسلام تميل أكثر من أى دين أو مذهب آخر الى وصف السعاده الابديه للانسان و عالم الخلود.

و بذلك يتأكد انّ نهج التهذيب و تنقيه الباطن فى الاسلام هو أمر طبيعى دون الحاجه الى ربط أصل وجود هذا النهج بالهند أو بمصادر و أماكن أخرى.

علاوه على ذلك، يؤكد لنا التأريخ عبر الوقائع الثابته انّ عدّه من أصحاب الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب (عليه السلام) من أمثال سلمان و كميل و رشيد و ميثم و أويس عاشوا فى اطار النهج التعليمى التربوى للامام حياه معنويه زاخره، فى حين لم تكن اقدام المسلمين قد وطأت الهند حتى ذلك الوقت أو اختلطت مع الهنود.

ثم أنّ دعوى اتصال السلاسل المختلفه للتصوّف فى الاسلام بالامام على (عليه السلام) و نسبتها إليه (بغض النظر عن صدق النسبه أو كذبها) هى أمر يقودنا الى التسليم بما ذكرناه أعلاه- من استقلال العرفان الاسلامى و نشوئه فى البيئه الخاصه للثقافه الاسلاميه-.

اختلاف بيانات العرفان الاسلامى عن الآخرين

حين نريـد ان نقارن البيان الاسـلامى (العرفانى) الـذى يتّسم بالذوق، مع بيانات الآخرين، و بالاخص بيان العرفان الهندى نجد انّ البيـان الاسـلامى يتميّز بكونه يحمل حقائق العرفان فى مطاوى خطاب عام موجّه لسائر الطبقات و الفئات، بحيث تسـتطيع كل فئه ان تستفيد منه بما يناسب ادراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أمـا البيانـات العرفانيه للآخرين فلا تحمل مثل هـذا الامتياز. و لهـذا السـبب بالـذات بقى الاسـلام مصونا عن النتائـج الضاره التى لحقت بمناهـج الآـخرين و تعـاليمهم المفكّكه. على سبيـل المثـال، حين نعـود الى العرفـان الهنـدى و نراجع مقـاطع من الكتـاب المقـدس «الفيـدا» فما ذا نجد؟ عند ما نركز على قسم المعارف الالهيه فى هذا الكتاب، ثم نمارس على النصوص عمليه تحليل و مقارنه و تقويم، نجد أنها لا تبغى فى مقصدها الاخير سوى التوحيد الدقيق الذى ينطوى على عمق كبير. بيد اننا نلمس فى الوقت نفسه انّ القوام المحكم لهـذه المعرفه التوحيديه، يعكس نفسه فى عبارات مباشـره مفككه بحيث يشـتبه الأمر على المراجع ان لم يكن من اصحاب الاحاطه و الدرايه بالفكر العرفانى.

بـل الاـكثر من ذلـك يخرج المراجع لهـذه المعـارف الـتى تقوم على أسـاس كلاـم عميق محكم، انهـا لاـ تعـدو ان تكون مجرد مجموعه من الافكـار الخرافيه، أو هى على الأقل لا تفهم الّا على أساس الاتحاد و الحلول و عباده الاصـنام، رغم انها تصف الحق بمنتهى الدقه.

و الشاهد الذى يؤيد رأينا، هو معطيات الاستشراق السنسكريتى فى العرفان

الهنـدی. حیث لم تبتعـد نظریات هؤلاء بعد رحله امضوها فی دراسه و تقویم النصوص الاصـلیه للبرهمیه و البوذیه، عن القول انّ أساس العرفان الهنـدی هی مجموعه من الأفکار الخرافیه التی نضـح بها العقل الهندی نتیجه لما یعانیه من حرمان فی الحیاه(۱) و مبعث ذلک- فیما نری- هو اللغه المباشره و الطابع المفکّک غیر اللائق الذی تظهر به بیانات هذا العرفان.

النتائج الفاسده للعرفان الهندی

انتهی العرفان الهندی لما ینطوی علیه من اسلوب غیر مناسب الی ثلاث نتائج ضارّه، هی:

۱- نجـد انّ هـذا العرفان الـذی لم یکن له هـدف سوی التوحیـد الخالص لله، انتهی حین دخل اذهان العامّه من اتباعه، الی نتیجه معاکسه تماما لما یبغیه، فتبدّل الی النقیض الماثل فی عباده الاصنام بدلا من توحید اللّه (سبحانه) و أوجد بالتالی أربابا- من دون اللّه- بعدد أهواء الناس، اذا انکبّ هؤلاء علی عباده الملائکه و الجنّ و المقدّسین من البشر.

و فی السیاق ذاته وجدنا انّ العرفان المجوسی المنبثق من بطون نفس الدیانه انتهی هو الآخر الی نفس المصیر. فرغم ان اتباع هذا الاتجـاه لم یتعودوا اتخـاذ الاصـنام، إلّا انّ مآلهم فی تقـدیس الملائکه و المقدسـین (الصالحین) من البشـر و العناصـر المختلفه و بالخصوص النار، أفضی بهم الی نفس النهج الذی انتهی إلیه الهنود.

۱- من ذلک ما ذهب إلیه المستشـرق هرمان الدنبورک، حیث ذکر مرارا فی کتاب ألّفه لشـرح مذهب بوذا و رهبانیته« انّ أفکار العرفان الهندی، هی أفکار مزجت بالحماقه». و کذلک قوله:« جعل بوذا العالم مستقلا عن اللّه مستغنیا عنه». تلاحظ النصوص فی کتاب: فروغ خاور، و هو ترجمه لکتاب هرمان الدنبورک عن مذهب بوذا و رهبانیته.

نفس النتیجه ألقت بظلالها أیضا علی العرفان المسیحی الذی نجد له مثالاـ فی أول انجیل یوحنا، اذ ما ان نزل (العرفان) الی مرحله العمل حتی اکتسب حاله العرفان الهندی، لانّ مردّ التثلیث فی هذه الدیانه ینتهی الی نفس التثلیث الوثنی(۱).

۲- اتسمت التعالیم التی یعطیها هذا العرفان لاتباعه بالسلبیه، مما ادّی فی النتیجه ان تنأی عن مجال الحیاه المعنویه و بشکل کلّی، کافه الاعمال الإیجابیه التی أودعها اللّه فی العالم الانسانی، و فی اطار وجود الانسان نفسه، و التی یعبّر کل واحد منها عن آیه من آیات اللّه و تجلّی صفه من صفاته.

هذه الخصله هی بحدّ ذاتها نقص کبیر اصاب هذا العرفان (الهندی) و تبعه فی ذلک العرفانان المجوسی و المسیحی.

یبقی الاسلام وحده الذی بسط الحیاه المعنویه علی الوجود الانسانی بجمیع ما ینطوی علیه من ظواهر ایجابیه و سلبیه.

۳- یحرم العرفان الهندی بعض فئات الناس- کالنساء و طبقه من الرجال- من الحیاه المعنویه. المنحی نفسه نجده فی المسیحیه التی تحرم المرأه من الحیاه المعنویه.

و هنا أیضا یبقی الاسلام وحده الذی لا یضع خطوط الحرمان علی أحد، و انما یمنح کل انسان حظّه من التعلیم و التربیه بما هو جدیر به، و بما یناسب قابلیته و استعداده.

۱- لاحظ کتاب: العقائد الوثنیه فی المله النصرانیه

لنعد الى نهج الاسلام

لنعد بعد الاستطراد آنف الذكر الى نهج الاسلام، لنرى ان نظام الخلق الالهى الذى وضع الحياه الماديه بين يدى النوع البشرى و هيأ للانسان مستلزمات متساويه دون ان يفرّق بين واحد و آخر؛ هو نفسه وضع بين يدى الجميع الحياه المعنويه التى تأتى ما وراء الحياه الماديه. و كما انّ كمال الحياه الماديه للانسان يتجسّد بما يصدر عن بدنه من اعمال و آثار ايجابيه و سلبيه، فكذلك ينبسط كمال الحياه المعنويه على جميع اعماله و آثاره الايجابيه و المعنويه ثم ان الاسلام عمد أيضا الى مبدأ التناسق فى وجود الحياه المعنويه بين جميع افراد البشر دون ان يضع فرقا بين الطبقات، ثم بسط الحياه المعنويه على جميع الشئون الايجابيه و السلبيه لحياه الانسان، و دعاه الى سلوك طريق بعينه ينتظم حياته الاجتماعيه و فعالياته الايجابيه.

و فى سياق تعليم هذا النهج اعتمد اشارات جاءت فى طى بيانات عامه و خطابات عاديه. و السر- فى هذا الاسلوب- انّ بياناتنا اللفظيه ايا كانت، فهى لا تعدو أن تكون وليده افكار استفدنا منها (و وظفناها) من أجل التفاهم فى حياتنا الاجتماعيه الماديه، و من أجل ان نوصل أفكارنا و مفاهيمنا الذهنيه الى بعضنا البعض.

أما الادراك الذوقى و الشهودى الذى يعد أكثر ندره من (الاكسير) و لم يكتسب فى تأريخ الانسانيه صفه الحاله العامه، فهو بعيد كليا عن هذه المرحله.

فالشخص الذى يريد ان يبيّن معلومات هذا الادراك- الذوقى- عن طريق آخر- «الفكر»- سيكون حاله تماما كحال من يريد ان يعرّف مجموعه من

الألوان المختلفه لمولود أعمى بواسطه القوه السامعه!

لذا فانّ الذى يريد ان يضع المعانى الشهوديه فى قالب الألفاظ يكون مثله تماما كمثل الذى ينقل الماء بالغربال من مكان لآخر!

من هنا اعتماد الاسلام فى هذه الحاله على الاشارات و الرموز، كى يكون مصونا عن النتائج المضرّه التى كانت من نصيب الآخرين.

نظره اجماليه فى السير المعنوى

قد يتصور البعض انّ دعوانا بأنّ الاسلام يعتمد الرموز و الاشارات فى بيان طريق الباطن، هى دعوى بلا دليل، أو هى فى الواقع مجرد تخمين أو فكره رمينا بها فى الظلام- قد تصيب و قد تخطئ-. بيد انّ التأمّل الكافى فى بيانات الاسلام و تعاليمه و مقايستها بحاله الوله و العشق التى يعيشها أفراد هذه الطبقه تثبت لنا خلاف هذا التصوّر، كما تدلنا على ذلك- بنحو اجمالى- المراحل الكماليه التى يطويها السائرون فى هذا الطريق، و ان كان ليس هناك سوى الذوق طريقا فى ادراك حال أولئك على نحو حقيقى و تفصيلى.

هذه الطبقه تنجذب بما تملك من استعداد فطرى- تحمله- نحو جمال الحق و كماله غير المتناهيين. و هى تعبد اللّه (سبحانه) عن طريق الحب لا- عن طريق الطمع بالثواب أو الخوف من العقاب، لانّ عباده اللّه بأمل نيل جنته أو خوفا من ناره هى فى الحقيقه عباده لهذا الثواب أو العقاب نفسه و ليست عباده للّه (سبحانه).

فعلى أثر ما يجذب هذه القلوب العاشقه الولهه من حب- خصوصا بعد ان

تسمع قول الحق (جل و علا) فَاذْکُرُونِی أَذْکُرْکُمْ(۱) و مئات اخری من الآیات الحافله بذکر اللّه (سبحانه)- نراها مشغوله بذکر اللّه اینما اتجهت، و فی أی حال کانت. الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ(۲)

و حین تستمع- هذه القلوب- الی نداء محبوبها: إِنَّ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِلْمُؤْمِنِینَ(۳) و وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ(۴) و فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ(۵) تعی انّ کل الموجودات، انما هی تجلیات- کل موجود برتبته و علی قدر جدارته و حاله- لجمال الحق (جل و علا) الذی لا نظیر له، و انها لا تملک إلّا ان تکون تجلیا، من دون ان تملک القدره علی الوجود أو الاستقلال بذاتها.

أمثال هذه النفوس تنظر بعین الحب و بقلب مستبصر الی کل شی ء فلا تجد سوی جمال المحبوب.

و حین تصغی- هذه النفوس/ القلوب- الی نداء آخر من نداءات الحق (جل و علا): یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا عَلَیْکُمْ أَنْفُسَکُمْ لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَیْتُمْ(۶) و یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ(۷) یتبیّن لها انها حبیسه- حسب نظام الخلق و الوجود- أربعه جدران نفسها، و انها لا تملک طریقا الی ربّها

۱- البقره: ۱۵۲.

۲- آل عمران: ۱۹۱.

۳- الجاثیه: ۳.

۴- الاسراء: ۴۴.

۵- البقره: ۱۱۵.

۶- المائده: ۱۰۵.

۷- الانشقاق: ۶.

سوی طریق النفس و انّ کل ما تراه و تقف علیه من أفناء هذا العالم الواسع انما تراه فی نفسها و تلمسه من خلالها.

فی هذه المرحله یجد الانسان نفسه منقطعا من کل شی ء؛ و عن کل شی ء- سوی اللّه- و لا یری سوی نفسه و ربّه.

مثل هذا الانسان یکون وحیدا حتی و هو بین مئات الالوف، و اذا کان الآخرون ینظرون الی وجوده بین الجموع، فهو لا یری نفسه الّا فی خلوه خالیه من الاغیار (الآخرین) و ان لیس ثمه شی ء سوی اللّه (جل جلاله).

حین ذاک ینظر الی نفسه و الی کلّ شی ء من خلال نفسه، و عنده لا یری نفسه سوی مرآه یبین بها (یتجلی بها) جمال الحق الذی لا نظیر له، و لا شی ء سوی ذلک؛ ای لا شی ء سوی اللّه.

و عند ما یذکر (الانسان) بهذا الشکل، و ینجز العبادات و التوجهات المختلفه المترتبه علیها، بحیث یقرّ ذکر اللّه فی قلبه و یکون نقیّا من کل غفله، یصبح فی صفّ أصحاب الیقین، فیصدق علیه عملیا وعد الحق فی قوله تعالی: وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّی یَأْتِیَکَ الْیَقِینُ(۱).

و هنا تفتح علیه أبواب ملکوت السماء و الأرض، فیستیقن انّ کل شی ء هو للحق (تعالی) و ملکه المطلق.

یقول تعالی وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ(۲).

۱- الحجر: ۹۹.

۲- الانعام: ۷۵.

لهؤلاء یکشف أولا التوحید الافعالی فیشاهدون عیانا انّ اللّه (سبحانه) یدیر العالم و کلّ ما فیه؛ من الاسباب و العناصر [السنن] غیر المتناهیه التی یحفل بها عالم الوجود بما ینطوی علیه من فعالیات مختلفه تنتهی بحرکاتها و ما تتصف به (الحرکات الاختیاریه تتصف بالاختیار و الحرکات الاضطراریه بالاضطرار) الی ید القدره الالهیه فیما تنقشه علی صفحه الوجود.

فسواء أ کانت عله أم معلوله أم رابطه بین العله و المعلول، فهی جمیعا مصنوعه منه مملوکه إلیه وَ لِلَّهِ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ(۱).

بعد التوحید الافعالی ینکشف- لهؤلاء- التوحید الاسمائی و الصفاتی فیشاهدون عیانا انّ ما یبین و یتجلّی فی أفناء هذا العالم الوسیع من صفه الکمال و ما تقع علیه العین جمال و جلال من حیاه و علم و قدره و عزه و عظمه و غیرها ما هی سوی لمعه و شعاع من نبع نور الحق غیر المتناهی، المشعّ من منافذ الوجود لمختلف الاشیاء- بما تنطوی علیه من اختلاف فیما بینها- وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی(۲).

أما فی المرحله الثالثه فیشاهد- هؤلاء- انّ کل الصفات المختلفه ما هی إلّا تجلیات للذات غیر المتناهیه، و انّها جمیعا- فی الحقیقه- مثل بعضها، و الجمیع هو عین الذات قُلِ اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ(۳).

۱- الجاثیه: ۲۷.

۲- الاعراف: ۱۸۰.

۳- الرعد: ۱۶.

أفضليه الاسلام و رقيّه فى التوحيد

اشاره

أفضليه الاسلام و رقيّه فى التوحيد(۱)

هذه هى المراحل الثلاث فى التوحيد التى تنتصب امام السائرين فى طريق الحق و العاشقين- للحق و الحقيقه- من اتباع الاديان و الاتجاهات المختلفه التى لها صله باللّه (سبحانه) و هم يتخذونها هدفا أعلى لهم فى طيّهم لطريقهم.

إلّا انّ الاسلام شقّ للسائرين المتربّين من اتباعه دربا يبلغ بهم الى ذروه أعلى يرقون إليها، لتكون أرفع من اهداف الآخرين و أسمى، و اعتبرها هدفا نهائيا لهم.

فغايه ما نستخلصه من متون البراهمه و البوذيين و الصائبه و المجوس و المسيحيين و غيرهم لا يعدو سلب (تنزيه) الحق صفه غير متناهيه أرفع من كل اسم و اسمى من كلّ رسم. بيد انّ ما يفعله الاسلام انّه ينفى عدم التناهى (من زاويه كونه صفه، و الصفه مهما كانت، لا تكون خاليه من تحديد الموضوع) بعنوان كونه صفه، و ينظر الى الذات القدسيه بوصفها أعلى من كل اسم و اسمى من كل رسم، و أرفع حتى من هذا الوصف.

و هذه المرحله من التوحيد لا نجد لها نظيرا سوى فى الاسلام نفسه.

الامام السادس من أئمه أهل البيت عليهم السلام(۲) يستفيد فى الاشاره الى هذه المرحله- حسب روايه ينقلها عنه كتاب الكافى(۳)- من الآيه الكريمه قُلِ

۱- البحث فى هذا الموضوع يحتاج الى المزيد من العمق و الدقه. و ما يعنيه المؤلف كما نفهم من بعض بحوثه فى الميزان انّ التوحيد و ان كان محورا غير قابل للتحوّل فى جميع الديانات السماويه إلّا انّه بلغ فى الاسلام درجه من التكامل فاقت ما كان عليه فى الديانات السابقه، حيث قطع مزيدا من الاشواط على طريق الارتقاء و الكمال و توغّل دقّه و عمقا. يراجع تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص ۱۱۸ المترجم]

۲- هو الامام أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق(عليه السلام) المترجم].

۳- تلاحظ الروايه التى يعنيها المؤلف فى: أصول الكافى، المجلد الأول، كتاب التوحيد، باب حدوث- الاسماء، الحديث الأول، ص ۱۱۲ المترجم].

ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى(۱).

و الآن نغضّ الطرف عن الاستمرار فى البحث، لانّه اكتسب طابعا أرفع من مستوى ما كانت عليه الدراسه فى الفقرات السابقه.

الولايه الالهيه

للسـائرين فى طريق الكمال الكثير من المشاهـدات بين نقطه البـدايه و لحظه الهـدوء و الاسـتقرار، تبقى خافيه عن قلوب المثقلين الملتصقين بالعالم المادى، و تناول- هذه المشاهدات- يخرج عن نطاق هذا المقال.

بيد ان ما يهمّ التذكير به فى هذا المقام هى مسأله الولايه الالهيه. فهؤلاء السائرون حينما يردون مرحله التوحيد و يضعون اقدامهم على بساط القرب، يعطون مره واحـده ما كانوا يرونه حتى- الآن- ملكا لهم ينتحلون له دعوى الـذاتيه و الاسـتقلال، و يرون انّه- بات- ملكا للّه وحـده، فيسـحبون عند ذلك دعواهم الأولى- الكاذبه- و حينذاك يحققون الراحه القصوى و يتحررون من مطلق التعب و الألم و الخوف و الحزن، الذى لا يملك شيئا لا يخشى ما يمكن ان يصيبه- الشى ء من ضرر، و ان اصابه لا يحزن.

يقول تعالى إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَهُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّهِ الَّتِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ* نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا وَ فِى الْآخِرَهِ(۲) و قوله تعالى أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

۱- الاسراء: ۱۱۰.

۲- فصلت: ۳۰- ۳۱.

وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ(۱). فی ذلک الوقت تستوی لدی هؤلاء حالات الدنیا و تقلب أحوالها بین المراره و الفرح، و الحسن السوء، و التقلب من حال الی حال، فیعیشون حیاه اخری، و ینظرون الی العالم و کلّ ما فیه نظره جدیده: أَ وَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ(۲).

و فی نهایه المطاف یرون ان انفسهم و ما یحوزونه هو للّه و ان اللّه (سبحانه) لهم «من کان للّه کان اللّه له».

خاتمه البحث

یتضح مما مرّ فی البحوث السابقه انّ الحیاه المعنویه فی الاسلام، أوسع و اعمق مما هی علیه فی الادیان و المذاهب الاخری. لأنّ فی فضاء هذه الحیاه تنبسط کل حرکات الانسان و سکناته الایجابیه و السلبیه، و ترتقی فی مسارها الی الذری، الی اهداف أرفع بمراحل من اهداف الآخرین.

۱- یونس: ۶۲.

۲- الانعام ۱۲۲.

الاسلام و احتياجات الانسان المعاصر

اشاره

طریق الفطره

اشاره

هل نستطیع ان نصدّق انّ بمقدور الاسلام ان یواکب البشریه و یلبی لها احتیاجاتها الراهنه، فی ظل التطوّر المطرد و التقدم المحیّر الذی قطعته؟

ثم أ لم یحن الوقت للبشریه التی استطاعت ان تنفذ بقوه العلم الی اعماق الفضاء و تسخّر النجوم، ان تلفظ الافکار الدینیه العتیقه و ترمی بها جانبا لتدشّن حیاه جدیده ترتکز الی الإراده و الفکر الخلّاق قاعده للمزید من الانتصارات و التحولات؟

قبل ان ندخل فی الاجابه علینا ان نذکّر بمسأله، هی: صحیح اننا نمیل- بقوه الطبع الکامنه فینا- الی حبّ الجدید و تذوقه و نرجح کل ما هو جدید علی ما هو قدیم، إلّا انّ هذا المیل لا یرتقی الی مستوی القاعده الکلیه، و لا نستطیع فی نفس الوقت ان نطبقه علی کل الحالات.

علی سبیل المثال، لا نستطیع ان نقول انّ المعادله الریاضیه التالیه: ۲* ۲ ۴ التی عمل بها البشر علی مدار ملایین أو آلاف السنین أضحت الآن قدیمه، علینا ان نتخلی عنها.

علی نفس المنوال، لا نستطیع ان نقول: انّ الحیاه الاجتماعیه السائده حتی الآن بین البشر، أضحت امرا قدیما علینا ان نستبدلها باطروحه جدیده فنشرع بتدشین حیاه فردیه. و لا أن نقول انّ القوانین المدنیه التی تحد بشکل کبیر من

الحريه الفرديه، قد أصبحت هى الاخرى قديمه باليه و انّ علينا ان نسير فى طريق جديد نتحرّر فيه من الضوابط القانونيه و سلطه المقننين و المنفذين، لمجرد انّ الانسان استطاع فى عصرنا ان يسخر الفضاء و يرسل لغايه البحث مركبات الفضاء الى مدارات النجوم!

اننا لا نحتاج للتأكيد على ما يثيره هذا الطراز من التفكير المفتقر الى اساس- منطقى- من سخريه. فمسأله القديم و الجديد يمكن ان نطرحها فى المجال القابل أساسا للتبدّل و التغيّر و الذى ينطوى يوما على حاله الفرح و السرور فيما يميل فى يوم آخر الى الكآبه و الحزن بتأثير العوامل غير المناسبه.

و بذلك علينا ان نبتعد عن أمثال هذه الافكار الشاعريه و نكف عن حكايه القديم و الجديد، فى البحوث التى تستهدف معرفه الواقع و لها صله بدراسه مقتضيات الطبيعه و كيفيه الخلق (نظام الوجود) و طبيعه القوانين الواقعيه للعالم (و منها بلا ريب المسأله التى نبحثها: هل يستطيع الاسلام ان يدير البشريه بالوضع الذى هى عليه الآن؟) فلكل مقال مقام و لكل نقطه مجال.

و الآن عوده الى السؤال: هل يستطيع الاسلام ان يدير عالم البشريه فى الوضع الراهن؟ نسجّل أولا انّ السؤال ينطوى على شى ء من الغرابه، بل يكون مثارا للعجب و الدهشه البالغه حين نأخذ بنظر الاعتبار المعنى الحقيقى للاسلام الذى تقوم عليه دعوه القرآن.

فالاسلام يعنى الطريق الذى يرشد الانسان لنظام الوجود الانسانى و الكونى.

و هو يعنى مجموعه النظم و الضوابط و الاحكام المتطابقه مع خصوصيه الطبيعه البشريه، و تقوم لما لها من توافق و اتساق كاملين مع الفطره و الطبيعه الانسانيه

بتأمین احتیاجاته الواقعیه، و لیس المتطلبات الناتجه عن التصورات و التمنیات العاطفیه و الاحاسیس التی تحبط الانسان.

و بـدیهی انّ الطبیعه و الفطره الانسانیه کانتا و سـتبقیان علی ما هما علیه طالما بقی الانسان انسانا، و سـیبقی- الانسان- یحمل فی کـل مکـان و زمان و مهما کان لون الحیاه التی یحیاها، ذات الفطره و الطبیعه اللّـذین یـدلّانه علی طریق یمتلک کامل الحریه فی طیّه أو الانکفاء عنه.

و بذا سیکون معنی السؤال آنف الذکر علی هذه الشاکله: اذا سار الانسان فی الطریق الذی ارشدته إلیه فطرته و طبیعته، فهل تراه یحقق سـعادته الطبیعیه و یصل الی أمانیه النابغه من هذه الطبیعه؟ أو یکون مثل قولنا: اذا طوت الشـجره مسـیرها الطبیعی المرسوم لها بما هی مجهزه به من أدوات مناسبه [أی بشکل سلیم و دون معوقات] فهل ستبلغ الی الغایه التی تملیها طبیعتها؟

من الواضح انّ هذا النمط من الاسئله هو من نوع البدیهیات، و الشک فی مقابل البداهه.

فالاسـلام- یعنی طریـق الفطره و الطـبیعه- اذا هو دائمـا الطریق الحقیقی للانسـان فی حیـاته، غیر القابـل للتغییر مع هـذا الوضع أو ذاک، و ما تقتضیه الطبیعه و الفطره- و لیس ما تملیه العاطفه و تقتضیه الخرافه- هی بنفسها مقتضیاته الواقعیه، و انّ غایه ما تنشده الفطره و الطبیعه هی بنفسها مآله الی السعاده و السرور. یقول تعالی:

فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

۱- الروم: ۳۰.

و لتوضیح هذه النقطه علی نحو مختصر نقول: اننا نری بشکل محسوس انّ عالم الوجود یزخر بانواع مختلفه لکل نوع حیاته الخاصه و مساره المعین الذی یسلکه عبر طریق خاص وصولا لغایه حیاتیه ینشدها، و بذلک تکمن سعاده کل نوع بطیّ مساره الحیاتی دون عقبات و موانع لیصل الی غایته المنشوده.

و بعباره اخری تکمن سعاده کل نوع بطیّه لطریقه الحیاه المتناسبه مع ما جهزت به بنیته الوجودیه من أدوات لیصل الی الغایه المحدّده دون عقبات.

فلحبه الحنطه فی مسیرها الحیاتی طریق خاص بها، و فی داخل بنیتها الوجودیه ثمه أنظمه و تجهیزات معینه تکون فاعله فی شروط خاصه، تعمل علی جذب ما تحتاج إلیه من عناصر و موادّ یتناسب مقدارها مع تحتاجه نبته الحنطه فی نموها و ما تقدر علی استهلاکه، و تقودها الی غایتها المحدّده. انّ النظام الخاص الذی یتحکم بمسیر و نمو نبته الحنطه وسط محیط خلیط من العوامل الداخلیه و الخارجیه، لا ـ یمکن ان یتخلّف مطلقا، اذ لم یحصل أبدا ان تغیّر مسار لبذره الحنطه بعد شوط من النمو لیتماثل مع بیئه الحیاه الخاصه لشجره التفاح مثلا، حیث لم نر- الی الآن- بذره حنطه تحولت بعد جهد الی شجره لها جذوع و اغصان و فروع، و لم نجد أیضا انّ بذره حنطه انفلتت من نظامها الخاص و سقطت فی المسیر الحیاتی المعیّن للعصفور، فأنبتت لها منقارا و اصبح لها أجنحه، ثمّ طارت!

هذه القاعده تجری فی جمیع أنواع الوجود، و الانسان بدوره غیر مستثنی من هذه الضابطه الکلیه. فهو له فی حیاته مسیره الطبیعی الفطری و غایه مقصوده تمثل سعادته و کماله، بالإضافه الی ان بنیته الوجودیه مجهزه بأدوات تتشخص له

مسیره الفطری الطبیعی و تهدیه الی منافعه الواقعیه.

یقول تبارک و تعالی فی وصف هذه الهدایه العامه (الکلیه) الساریه فی جمیع الموجودات: الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی(۱) و فی وصف الهدایه الخاصه التی تجری فی الانسان یقول تعالی: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها(۲).

یتضح مما مرّ انّ المسیر الحیاتی الواقعی للانسان الذی یؤمّن له السعاده الحقیقیه، هو الطریق الذی تهدی إلیه (تدل علیه) الطبیعه و الفطره، و القائم علی أساس المصالح و المنافع الواقعیه المطابقه لمقتضیات وجود الانسان و الکون، سواء اتفقت مع عواطفه و احاسیسه أو لم تتفق. نقول ذلک، لانّه ینبغی للعواطف و الاحاسیس ان تکون محکومه فی متطلباتها لما تدل علیه الطبیعه و الفطره، لا أن تکون الاخیرتان ضحیه المتطلبات العاطفیه الجامحه، فالمجتمع البشری یقیم دعائم حیاته علی أسس الواقعیه، و لیس علی قاعده واهیه متمثله فی عباده الخرافه و الانصیاع الی ما ترسمه العواطف من أمنیات خادعه.

و هذا بالضبط الفارق بین الانظمه الاسلامیه و بین الانظمه المدنیه الاخری؛ فالانظمه (و القوانین) الاجتماعیه السائده تکون تبعا لاراده أکثریه المجتمع (أی:

النصف+ ۱) أما الانظمه (القوانین) الاسلامیه فتکون تبعا لما تهدی إلیه الطبیعه و الفطره اللتان تعکسان إراده اللّه (سبحانه).

و من هنا بالذات ما ینصّ علیه القرآن من حصر الحکم و التشریع بالساحه

۱- طه: ۵۰.

۲- الشمس: ۷- ۱۰.

الربوبیه وحدها (باللّه سبحانه) حیث یقول: إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ(۱) و قوله تعالی:

وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ(۲).

انّ ما یجری فی المجتمعات (البشریه) السائده هو الانصیاع الی حاکمیه الأکثریه أو الی حاکمیه دیکتاتور مقتدر، سواء أ کان ذلک متّسقا مع الحق و الحقیقه و معبرا عن المصلحه الواقعیه للجماعه أم لم یکن. أما فی المجتمع الاسلامی الحقیقی فانّ الحکومه (الحاکمیه) للحق و الحقیقه، و علی الجمیع ان ینصاعوا فی متطلباتهم لهذه الحاکمیه و یکونوا تبعا لها.

شبهه اخری

شبهه اخری(۳) من حصیله ما مرّ یتوفر بین ایدینا جواب شبهه اخری تقول: انّ الاسلام لا ـ یتفق مع طبع المجتمع البشری، فالمجتمعات البشریه التی تعیش الیوم بحریه کامله و تستمتع بما تقدر علیه من لذائذ، لا ـ یمکن ان تکون ابدا علی استعداد للانصیاع الی ما یملیه الاسلام من ضوابط و محدّدات.

من المؤکد اننا لا نستطیع ان نقارن بین الاسلام و الوضع البشری الراهن الذی یشهد انحطاطا اخلاقیا فی جمیع شئون الحیاه، و یسوده الجموح و الانحلال و تغیب عنه العداله، اذ یقیننا اننا لن نلمس ای تطابق أو توافق بین الاسلام الصریح و بین المجتمع البشری المعاصر الغاطّ بالظلام حتی قمه رأسه، و المهدّد بالزوال و الفناء فی کل لحظه.

ثم علینا ان لا ننتظر تحقق السعاده الکامله للبشر بالوضع الراهن الذی علیه

۱- یوسف: ۴۰.

۲- المائده: ۵۰.

۳- العنوان من المترجم

الاسـلام الماثل بتحقق صوره من بعض احكامه. فمثل هـذا التوقع يكون مشابها تماما لمن ينتظر انبثاق نتائج الديمقراطيه الحقيقيه فى مجتمع مطبق بالاسـتبداد و الديكتاتوريه لمجرد ان النظام فيه يحمل اسم الديمقراطيه- و يرفع شعارها- أو أن يكون مثل حال المريض الذى يجلس بانتظار تحسّن حالته لمجرد انّ الطبيب كتب نسخه الدواء!

أما اذا تمّت المقارنه بين الطبيعه و الفطره البشـريه التى جبل اللّه الخلق عليها، و بين الاسلام بما هو دين فطره و طبيعه، فان النتيجه ستأتى بغايه الكمال و التوافق و الاتساق، و الّا فكيف نتصوّر ان لا تتوافق الفطره و الطبيعه مع الطريق الذى دلّت- بنفسـها- عليه و لا تعرف طريقا آخر سواه؟

ما حصل اليوم هو انقطاع الرابطه المعرفيه بين الطبيعه و الفطره و بين الطريق و الاسـلوب (المنهـج) الـذى دلّا عليه، و هذه القطيعه النسبيه تمّت بتـأثير الانـحراف و تشوّش الرؤيه الـذى أحـاط الفطره و الطبيعه إثر تراكم آثـار الانحلال الـذى يرزح تحته الانسان المعاصر.

بيـد انّ الحـل الـذى يمليه النهـج العقلانى فى مثل هـذه الظروف غير الملائمه هو مواجهه الاوضاع القائمه بهـدف تهيئه الارضـيه مجددا، لا أن نرسم خط البطلان حول الطبيعه و الفطره المنحرفه و نيأس كلّيا من تحقيق السعاده الانسانيه و نغضّ الطرف عنها.

انّ وقائع التأريخ تشـهد بانّ كل نهج أو نظام جديد يواجه فى مطلع استقراره مقاومه عنيفه من النهج القديم و بقايا الوضع السابق، و لكن بعد مداخلات واسعه غالبا ما تكون دمويه يكتسب الجديد موقعه داخل المجتمع، ثم يبدأ تدريجيا

بنسخ القديم من ذاكره الناس.

النظام الديموقراطى الذى يعدّ برأى اتباعه أكثر المناهج توافقا مع احتياجات الناس قطع مساره الى الاستقرار عبر الاحداث الداميه للثوره الفرنسيه، و من خلال أحداث دمويه اخرى شهدتها سائر البلدان. و النظام الشيوعى الذى يعدّه مريدوه «معيارا» للحركات التقدميه فى المجتمع البشرى و أسمى هدايا التأريخ! غاص هو الآخر بالدماء اذ ترافقت نشأته فى روسيا و آسيا و اوربا و امريكا اللاتينيه مع تضرّج الملايين، بل و عشرات الملايين من البشر بدمائهم حتى بلغ الاستقرار(۱).

نخلص فى نهايه المطاف الى انّ ما يبديه المجتمع من مقاومه ابتدائيه و ممانعه و عدم رضا لا يعدّ دليلا للحكم على عدم كفايه النهج (الجديد) و ملائمته، و لا مؤشرا على اضمحلاله و اندثاره. لذلك فالاسلام حىّ ينبض بالحياه فى كل الاحوال، و هو يملك صلاحيه عرضه على المجتمع فى كلّ حين.

الاسلام و المتطلبات الواقعيه لكل عصر

تكمن الأهميه الحقيقيه لأيه مسأله من المسائل العلميه المطروحه على بساط البحث و التحليل فيما تنتهى إليه من نفى و اثبات؛ الى ما تملكه من قيمه و أهميه واقعيه، و لما تسفر عنه من نتائج عمليه فى حقل التطبيق حين الاستفاده منها فى

۱- نحتاج للتأكيد مره اخرى الى ان تأريخ بعض بحوث الكتاب يعود الى ما يقارب الأربعه عقود من الآن. و معنى ذلك انّ المؤلف يعكس فى دراساته الفكريه المعطيات الموضوعيه للاحداث كما كانت آنذاك. و هذه الملاحظه تنطبق تماما على الماركسيه و العالم الشيوعى الذى كان قد بلغ أوج قوته يومئذ، فى حين عاد كلّ شى ء ليتغيّر فى الاحداث التى عاصرناها جميعا منذ نهايه الثمانينيّات حين انهار المعسكر الشيوعى و ذوى وهج الماركسيه كنظريه فى الثوره و منهج فى الدوله. المترجم].

مسار الحياه بما ينطوى عليه هذا المسار من تقلّبات و منعطفات.

فمسأله أوليه بسيطه كشرب الماء أو تناول الطعام تعادل فى قيمتها حياه الانسان؛ بمعنى انّ قيمتها هى قيمه الحياه نفسها التى تعدّ أثمن متاع لدى الانسان. و ثمن فكره تبدو جزئيه و هامشيه فى الظاهر كفكره ضروره الحياه الاجتماعيه التى اخذت حيزا فى وعى الانسان و ذهنيته، يعادل قيمه النظام المحيّر السارى فى العالم الانسانى بما ينطوى عليه فى كل لحظه من ملايين الاعمال و الفعاليات البشريه المختلفه التى تترابط فيما بينها لتترك كل يوم عددا لا يحصى من الآثار و النتائج السلبيه و الايجابيه.

و بالتأكيد لا يمكننا ان ننكر انّ ما يقدمه مذهب صحيح- كالمذهب الاسلامى- من استجابه لمتطلبات الانسان فى كلّ عصر، يعادل فى الاهميه حياه النوع الانسانى نفسه؛ اذ لا يمكن لنا ان نتصوّر- نحن افراد البشر- متاعا اغلى منه.

هذه المسأله يدركها الانسان المسلم الذى أوتى ادنى نصيب من معرفه الاسلام و الولاء له. بيد انّ ما هو حاصل بالفعل انّ هذه الفكره ظلّت كسائر المواد الفكريه الدينيه الاخرى التى أوجدها الاسلام، تتوارث عبر القرون فى اذهان المسلمين و تمضى بهدوء و هى تستقرّ فى النفوس- كسائر المقدسات الدينيه- دون ان توظّف و يستفاد منها أو أن تنالها يد البحث و التحليل و التفحص.

الحريه الفكريه

الحريه الفكريه(۱) انّ غايه ما ندركه نحن الشرقيين من تأريخنا- و ربما عبر آلاف السنين- ان المحيط الاجتماعى الحاكم لم يسمح لنا مطلقا بالحريه الفكريه، خاصه فى

۱- العنوان من المترجم و هو منتزع بما ينسجم مع محتوى الفقره.

المسائل العلميه ذات الصله بالمجتمع. و يوم ان أطلّت علينا فسحه- تسمح بحريه الفكر- فی الصدر الأول من عهد الاسلام، رأينا فجرها الندیّ لم يدم سوی برهه قصيره، اذ سرعان ما غلقت النافذه بفعل طوفان من الحوادث الطبيعيه و الطارئه التی ألمّت بالأمه علی يد عده من النفعيين و المغرورين، لنعود ثانيه الی خلف الستاره السوداء نعانی من الاسر و العبوديه.

لقد بقينا لنعيش علی اصوات ضرب السياط و رهبه السيوف و نعانی من السجون المظلمه و التعذيب الوحشی و الجو الارهابی القاتل ...؛ بقينا و بقيت تنتصب إمامنا مهمّه الإذعان- القديمه- فی ترديد كلمات: لبيک .. و سعديک!

لقد كان غايه ما يستطيع ان يحقّقه الانسان الذكی الماهر هی ان يحافظ علی نصوص دينه من ان تمسّها يد العابثين. و فی نفس الوقت كانت حكومات ذلک العهد و القوی الفاعله المستفيده فی المجتمع تميل الی هذه الاساليب للحيلوله دون الحريه الفكريه. فقد كانت تريد ان يعيش الناس همومهم و قضاياهم الخاصه دون ان يتعدّوها الی القضايا العامه و المسائل ذات الصله بالحكومه (بالسياسه) التی كانت تسعی لاحتكارها و الهيمنه عليها وحدها دون غيرها.

هؤلاء لم يكونوا يتوقعون ضررا من التزام الناس بالقضايا الدينيه العاديه و لم يخشوا مثل هذا الالتزام [ذی الطابع الفردی] و انما كانوا يريدون ان يحولوا بين الجماهير و بين ان تتطلع الی طريقه التمحيص و البحث الحر و تنقاد لممارسه النقد، ليكونوا هم العقل المفكّر لها.

لقد ادركوا انّ إراده الانسان هی أقوی الوسائل فی الحياه، و انّ هذه الإراده تكون تبعا لعقله المفكّر، و بتحكّمهم بالعقول استهدفوا التحكم بالاراده. لذلک لم

يكن لهؤلاء همّ سوى التحكّم بالافكار، و ان يتحولوا- باصطلاحنا المعاصر- الى عقل مدبّر للجماهير.

هذه حقائق تبدو واضحه دون ترديد لمن له ادنى اطلاع على التاريخ.

و حين أطلّت علينا الحريه الغربيه ببريقها الوهّاج بعد أن شبع منها الغربيون، حلّ اصحابها بيننا أوّلا كضيوف أعزاء، ثم سرعان ما تحولوا الى سلطه مقتدره تتصرف بقارتنا تصرف صاحب الدار بداره!

كانت بلا ريب فرصه ممتازه حين رفع شعار القضاء على الاستبداد الفكرى و التلويح بنداء الحريه، بيد انّا لم نغتنمها و لم نوظّفها بالشروع فى حياه جديده تشعّ بمزيج من العلم و العمل، فتحولت الحريه الغربيه- مع الاسف- التى اطاحت بالسلطان القديم الذى كان يتحكم بنا، الى سلطه بديله و عقل يفكّر بالنيابه عنّا!

لم ندر ما ذا حصل، و انما صحونا فجأه لنرى انّه قد ولى عهد «الارادات الساميه» و مضى زمان الانصياع الى كلام الساده و الارباب و أوامر السلاطين ذوى القدره، و ان كلّ ما علينا ان نفعله هو ان نقلّد الاوربيين فيما عملوه و نقتفى آثارهم فى الطريق الذى سلكوه!

*** الف من السنين مرّت و أرض ايران تحتضن جسد ابن سينا، و بين ايدينا كتبه الفلسفيه و الطبيه ثاويه فى مكتباتنا، و ألسنتنا تردّد نظرياته العلميه، بيد ان شيئا لم يحدث.

و سبعمائه عام مضت و كتب نصير الدين الطوسى الرياضيه و الثقافيه نصب أعيننا و لم يحدث شى ء أيضا. و لكنّا نشطنا- فجأه- و اخذنا نقيم الذكريات

المئویه و الالفیه لعلمائنا لمجرد ان نهض الاوربیون بإحیاء ذکریات علمائهم!

أکثر من ثلاثه قرون و فلسفه صدر المتألهین الشیرازی و نظریاته هی مدار بحث و نقاش فی ایران، و من جهه ثانیه مضت سنوات طوال علی شروع جامعه طهران ذات الاروقه المرمریه المثیره بتدریس الفلسفه، و لکن من دون ان یلوح شی ء فی الافق. و لکن فجأه ثارت ضجه لا نظیر لها فی الجامعه حول شخصیه صدر المتألهین و مدرسته الفلسفیه، لمجرد انّ أحد المستشرقین اشاد قبل سنوات فی إحدی مؤتمرات الجامعه بصدر المتألهین و أشار الی فلسفته بالتقدیر!

انّ هذه و نظائرها أمثله تکشف لنا بوضوح عن طبیعه موقعنا الاجتماعی و هویه شخصیتنا الفکریه؛ هذه الشخصیه التی تعیش متطفّله علی الآخرین، بحیث یکون مصیر ما سلم من ثروتنا الفکریه هباء تذروه الریاح.

هذا حال الاکثریه، و ثمه قله سعت الی ان تحافظ علی استقلالها الفکری و لا تسلّم عقولها للناهبین بالکامل، بید انها اصیبت بداء تعدّد الشخصیه و ازدواجها، فهی من ناحیه تری نفسها منجذبه الی الافکار الغربیه، و من ناحیه ثانیه تجد نفسها اسیره الأفکار الشرقیه الموروثه، فحاولت ان تتکلف التوفیق بین هاتین الشخصیتین المتضادّتین و تزاوج بینهما.

فهذا أحد کتابنا یقدم بحثا بعنوان «الدیمقراطیه الاسلامیه» یحاول ان یوفق فیه بین النهج الاسلامی و النهج الدیموقراطی. و ثان یکتب عن «الشیوعیه الاسلامیه» محاولا ان یستنبط من النصوص الاسلامیه ما یدل علی ازاله الطبقات!

عجبا لهؤلاء! اذا کانت عبقریه الاسلام و واقعیته تتبدیان فی تمثله لروح

الديمقراطيه أو الشيوعيه فما لنا و الاسلام! دعونا نتمسك بالديمقراطيه أو الشيوعيه الوافدتين الى ديارنا بأوضح تجلّياتهما، و ندع أمر الاسـلام الذى ينطوى على تراث قديم جاءنا من وراء أربعه عشر قرنا مضت، كى نرتاح- على الاقل- من مشقّه التوفيق بينه و بين هذه المبادئ!

اما اذا كان الاسلام كيانا واقعيا مستقلا و حقيقه حيّه نابضه متميّزه عما سواها، فما الحاجه الى ترقيع إهاب هذه المنه الالهيه بألوان الاستعارات المستورده، و تقديمه الى الناس بشكل متصنّع؟!

*** انـدفع علماء الغرب فى السـنوات الاخيره التى تلت الحرب العالميه الثانيه نحو دراسه الاديان و المـذاهب بحيويه خاصه، ثم عمـدوا الى نشـر حصـيله دراساتهم و ثمار بحوثهم باسـتمرار، فما كان منّا الّا ان حـذونا حـذوهم بفعل التقليد و التبعيه الفكريه و رحنا نردّد سلسله من الاسئله حول الاسلام العظيم من نظير:

* هل انّ جميع الاديان و المذاهب صحيحه حقه؟

* و هل تعدو الاديان أكثر من كونها مجموعه من الاصلاحات الاجتماعيه؟

* و هل للدين هدف آخر سوى تطهير الداخل و اصلاح الاخلاق؟

* و هل يجب التمسک بالمراسم الدينيه و المحافظه على شكلها الموروث الى الابد؟

* و هل للدين مقاصد أخرى غير المراسيم و الطقوس العمليه؟

* هل الاسلام يلبّى فعلا احتياجات البشر فى كل العصور؟

على هذا المنوال استمرينا بطرح الاسئله و الاستفهامات.

من الواضح انّ أى عالم لا يسعه بحث أيه مسأله و تحليلها الّا طبقا لما يؤمن به

من معايير علميه ثابته، يفسّر الظاهره من خلالها و يصدر حكمه وفقا لها.

على هذا الاساس يصدر علماء الغرب من تصوّر للدين ينظر إليه كظاهره اجتماعيه تنتهى بالتحليل- تماما كالمجتمع- الى سلسله من العوامل الطبيعيه.

فجميع الاديان بما فيها الاسلام لا تعدو بنظر الباحثين الغربيين- هذا اذا حسنت نظرتهم الى الدين- ان تكون مجرد معطيات افرزتها عبقريه ثله من الرجال الذين يتحلون بنبوغ عقلى واضح و صفاء نفسى، و لهم من الذكاء الوافر و الإراده الصلبه ما يدفعهم لبلوره مجموعه من ضوابط الاصلاح الاجتماعى على صعيد الاخلاق و الاعمال يضعونها بين الناس و يحثون المجتمع للالتزام بها و اقتفاء آثارها بوصفها الطريق الموجب لتحقيق السعاده.

و هذا النمط من الضوابط يتكامل تدريجيا تبعا لنمو المجتمعات البشريه، ليكتسب اشكالا متغيّره تفضى به الى التكامل.

ثم انّ الحسّ و التجربه و معطيات التأريخ تدل على انّ المجتمع الانسانى يتحرك تدريجيا صوب الكمال، و انّ البشريه تقطع مسارها الحياتى كلّ يوم نحو المزيد من التقدم و المدنيه.

هذه النظره تتأكد أكثر بلحاظ ما انتهت إليه نتائج البحوث النفسيه و القانونيه و الاجتماعيه و حتى الفلسفيه و بالذات ما نتج عن «الماديه الديالكتيكيه» من معطيات تؤكّد ان المجتمعات لا- تبقى هكذا ساكنه مستقره، و كذلك الحال بالنسبه للضوابط و الاحكام الاجتماعيه التى تتغير بدورها تبعا لتغير الحاله الاجتماعيه.

فما كان من الاحكام و الضوابط قادرا على تحقيق السعاده يوم كان الانسان يعيش حياه بدائيه بسيطه يتغذى فيها على ثمار الغابات و يمضى حياته فى كهوف

الجبال و شقوقها، لم يعد كافيا اليوم لتحقيق سعاده الانسان المعاصر الذى يعيش حياه تتّسم بالتعقيد و التداخل.

و ما كان من القوانين كافيا لاداره حياه الانسان فى عصر كان يقاتل فيه بالسيف و الرمح، لم يعد ذا معنى فى عصر الذره و القنبله الهيدروجينيه.

و ما كان ذا معنى فى عصر امتطاء الخيل و الحمير لم يعد مجديا فى زمن ازدهرت فيه وسائط النقل حتى اخذ الانسان يتنقل بالطائرات النفاثه و يتحرك بالغواصات النوويه. و خلاصه القول؛ انّ العالم المعاصر لم يعد يقبل قوانين و ضوابط العصور السابقه، و لا نتوقع منه ان يقدم على خطوه مثل هذه و بذلك لا مناص من القول بانّ الاحكام و الضوابط التى تحتاجها المجتمعات الانسانيه تتغيّر باستمرار طبقا للتحولات المتنوعه الواسعه التى تجتاح البشريه.

و يتبع التغيّر فى قواعد العمل (الاجتماعى) و قوانينه تغير بالضروره فى مقاييس الاخلاق، لانّ الاخلاق لا تعدو ان تكون بدورها سوى ملكات و صور نفسيه تكتسب ثباتها و معانيها من تكرار الاعمال نفسها.

فالحياه السهله البسيطه التى كان يحياها الانسان دون غل قبل ألفين أو ثلاثه آلاف سنه لم تعد تلائم الحياه المعاصره بما يكتنفها من تعقيد و التواء. و الحياه الاجتماعيه للمرأه المعاصره لم تعد تسمح لها ان تعيش مثل الحياه العفيفه التى كانت تحياها النساء قبل عشرين قرنا!

و العامل و الفلاح و سائر الطبقات المستضعفه لم يعد بمقدورها ان تصبر- كما كانت فى الماضى- على ذلّ و هو ان الظالمين.

و العقول الثوريه المتفتحه للانسان المعاصر الذى غزا الفضاء لم تعد تفزعها

ظواهر (طبيعيه) كالخسوف و الكسوف و الرياح و السوداء، و لم تعد تذعن للتوكل و التسليم أو تقتنع بالرضا بالقضاء.

و هكذا تنتهى هذه الدراسات فى معطياتها الاخيره الى ان لكل عصر تحياه المجتمعات البشريه، ما يناسبه من الضوابط و القوانين و الاخلاق التى تتسق معه.

*** من جهه اخرى اعتمدت الدعوه الاسلاميه سلسله من الضوابط و الاحكام التى تحقق سعاده المجتمع الانسانى على احسن وجه و تضمن الاستجابه لاحتياجات الحياه، و قد اطلق اسم «الاسلام» على هذه الضوابط و الاحكام.

و من البديهى ان يكون لهذه الضوابط و النظم مظاهر متميّزه فى كل عصر، و لا ريب ان احد هذه المظاهر هو أسلوب نبى الاسلام الذى اعتمد فى زمانه لتنفيذها.

ثم تستمر مظاهر الاسلام فى التجلى على أحسن وجه فى كل عصر، و بذلك تتحقق سعاده المجتمع البشرى فى ذلك العصر.

و من الواضح انّ الجواب الذى سيقدّمه باحث غربى بالاستناد الى مثل هذا الفهم و ما يقوم عليه من معايير علميه ثابته (لديه) يتّسم بالايجابيه.

و لكن علينا أن ننتبه الى انّ الاسلام بنظره يبقى دائما دينا سماويا إلّا انّ نظمه تكتسب فى كل عصر ظهورا و تجليا يناسب ذلك العصر.

و الآن لنأتى الى القرآن نفسه؛ الكتاب السماوى لدين الاسلام و أفضل معبّر عن مقاصده لنرى طبيعه التفسير الذى يقدمه لمعنى النبوه و الديانه فيما اذا كان يستند الى نفس الرؤيه التى تقوم على مبان اجتماعيه و نفسيه و فلسفيه ماديه

تفضـی الی أن یکون الدین مجرد سلسله من الضوابط و النظم التی تختص بکل عصر علی حده، أم له رؤیه تفسیریه مغایره تفهم الدین مجموعه مترابطه من العقائد و الأخلاق و النظم الثابته غیر القابله للتغییر، و قد کلّفت البشریه باتباعها؟

اذا کـانت الرؤیه التفسـیریه الثـانیه هی التی تنطبق مع روح القرآن فسـنکون فی اللحظه نفسـها أمـام هـذه المشـکله: کیف یتطابق الدین مع احتیاجات البشریه و هی تعیش عصورا مختلفه؟

هل یبغی الاسـلام أن یبقی المجتمع الانسانی فی حاله مسـتقره ساکنه رغم توالی الاعصار، و یسـعی الی سدّ باب التقدم و السعی المتواصل نحو المـدینه أمامه؟ ثم کیف له ان یواجه الخاصـیه السیّاله (المتغیّره دائما) للنظام الطبیعی الذی یدخل العالم الانسانی فی نطاق حرکته؟

القـدر الثـابت انّ القرآن الکریم یتّسم برؤیه للـدین بمـا هو ظـاهره ربـانیه تتصل بعالم الغیب و ترتبط بنظام الوجود. و هـذا العالم المتغیّر عبر مجموعه من الانظمه و الاخلاق الثابته التی تتحـدّد بمقتضاها سعاده الفرد و المجتمع البشـری أو شـقاؤهما، تختلف تماما- فی اللغه و اطار التفکیر- عن تلک الرؤیه التی یصدر منها الباحث الغربی و التی أشرنا لخطوطها آنفا.

فکل هذه الامور لها مرجعیتها فی الرؤیه القرآنیه و اطارها فی البحث الذی یختلف عن الاطار الذی تستند إلیه البحوث المادیه.

القرآن الکریم یقـدّم الاسـلام بوصـفه منهجـا ینطوی علی مجموعه من النظم و الضوابـط التی تتسق مع نظـام الوجود؛ و مع خلقه الانسان علی وجه الخصوص بوصفه جزءا من عالم الوجود، بما تشتمل علیه هذه الخلقه من طبیعه متحوله

تتحرک نحو الکمال ابدا و تسلک به نحو الهدایه.

بعباره اخری نقول: انّ الاسلام عباره عن سلسله من النظم المتطابقه مع مقتضیات نظام الوجود، و هو بهذا الوصف ثابت کثبات تلک المقتضیات، غیر قابل للتغییر أو الانصیاع للرغبات و الاهواء.

انّ نظما تجسّد الحق لا یمکن ان تتغیّر أو تتبدل تبعا لاراده الأکثریه، کما لا تخضع لرغبات الحاکم الفرد المستبد کما هو الحال فی الانظمه الاستبدادیه و الدکتاتوریه، و لا تکون کما هو علیه الحال فی الانظمه الاشتراکیه، بل هی تتسم بعدم التغییر حیث تناط إراده التشریع فیه الی النظام الکونی؛ و بعباره اخری: تناط بإراده اللّه خالق الکون.

کیف یلبی الاسلام احتیاجات کلّ عصر

کثیرا ما تصف البحوث الاجتماعیه الانسان بانّه مدنیّ و اجتماعی بالطبع.

و مردّ ذلک الی انّ الانسان لا یستطیع ان یعیش حیاته و یمارس فعالیاته بشکل مستقل، بل هو دائب الاحتیاج الی غیره فی تأمین بعض مستلزمات حیاته، لذلک لا مناص له من اختیار الحیاه الاجتماعیه و التحرک فی نطاق الجماعه.

و کثیرا ما تواجهنا البحوث القانونیه بانّ المجتمع لا یستطیع ان یلبی الاحتیاجات الحیاتیه لافراده إلّا فی اطار سلسله من النظم و الضوابط التی تسری علی الجمیع، و تضمن لکل انسان ان یکتسب حقوقه و یستفید من مزایا الحیاه لتعود علیه ثمار العقد الاجتماعی و القوانین الجماعیه التی هو جزء منها بحکم مشارکته بقسط و آخر فی نشوئها و ایجادها.

یترتب علی هاتین المقدمتین ان تکون الاحتیاجات الحیاتیه هی العامل الذی

یكمن وراء ظهور الضوابط و النظم الاجتماعیه، و بدون تلبیه هذه الاحتیاجات لا یستطیع الانسان ان یستمر بالحیاه لحظه.

فتلبیه هذه الاحتیاجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع و اجراء القوانین و النظم الاجتماعیه.

و من البدیهی اننا لا نستطیع ان نطلق وصف المجتمع علی كیان جماعی لا یلبّی احتیاجات افراده و لیس ثمه صله بین اعمال و نشاطات اعضائه. و كذلك لا یمكن ان تتسم القوانین و النظم بالواقعیه اذا لم یكن لها اثر فی سد الاحتیاجات الاجتماعیه للناس و تأمین حقوقهم و تحقیق سعادتهم.

انّ وجود القوانین و النظم امر ضروری لكافه المجتمعات بغضّ النظر عن درجه نضجها و كمالها. فما هو مطلوب ان تؤمن هذه النظم حاجات المجتمع و تنال رضاه علی نحو الاجمال.

و لیس ثمه فرق فی تلمس هذه الضروره بین مجتمع و آخر، فحتی المجتمعات البدائیه الوحشیه تعیش حیاتها من خلال ضوابط، و غایه ما هنالك ان المجتمعات المتخلفه تعیش هذه النظم من خلال تلبّسها بالعادات و التقالید المحلیه المتمخضه عن مواقف غیر منتظمه وجدت بالتدریج، أو إراده فرد متجبر أو عده من الاشخاص الذین تحكموا بمقدرات الناس بالقوه.

و لكن الحصیله تتجسّد دائما فی أن هناك قواعد واضحه مقبوله نسبیا من الجمیع أو من الاغلبیه تحرّك مسار الحیاه الاجتماعیه. و ما تشهد به وقائع الحیاه الآن انّ هناك فی زوایا العالم و أرجائه القاصیه مجامیع بشریه ما زالت تعیش حیاتها من خلال الآداب و التقالید المحلیه من دون ان یؤدی ذلك الی تلاشی نسیج حیاتهم الاجتماعیه.

أما المجتمعات المتقدمه فهی علی نحوین، فاما ان تستمدّ نظمها و ضوابط حیاتها الاجتماعیه من شریعه سماویه تنقاد إلیها. أو أن تکون مجتمعات غیر دینیه تخضع لنظم و قوانین ناتجه عن تراضی الأغلبیه و توافق ارادتها علی نحو مباشر أو غیر مباشر.

و بشکل عام، فاننا نفتقد للمجتمع الذی یفتقر الی ضوابط تحدّد مسئولیه أفراده، بل نستطیع القول انّ مجتمعا مثل هذا لا إمکان لوجوده اصلا.

کیفیه تشخیص الاحتیاجات

اتضح مما سبق انّ الاحتیاجات الحیاتیه هی العامل الرئیسی وراء ظهور القوانین و النظم الاجتماعیه، و الذی نرید ان نتعرف علیه الآن هو کیفیه تحدید هذه الاحتیاجات التی هی فی النهایه احتیاجات الانسانیه؟

من الثابت انّ هذه الاحتیاجات یجب ان تکون قابله للتشخیص من قبل الانسان بشکل مباشر أو غیر مباشر و لو علی نحو اجمالی و کلّی.

و السؤال الذی یبرز هنا: هل یمکن للانسان ان یخطئ أحیانا فی تشخیص هذه الاحتیاجات الاجتماعیه، أم انّ کلّ ما یراه محققا للسعاده یجب الاذعان له و التسلیم به دون نقاش، لانّ ما یراه و یریده هو عین الواقع و بالتالی لا بدّ من القبول به و تطبیقه؟

انّ أکثر المجتمعات البشریه فی عالم الیوم، و بالذات ما یصطلح علیه بالعالم المتقدم یعتبر الإراده الانسانیه أصلا فی تشخیص الاحتیاجات. و لکن لما کانت إراده أفراد الامه لا تتفق أصلا علی احتیاجات موحّده أو انها تتفق علی أشیاء تعدّ هامشیه بالقیاس الی ما تختلف علیه، فقد انتهوا الی اعتبار إراده الاکثریه

(نصف المجموع+ ۱) هی الملاک فی مقابل الغاء حریه الاقلیه و مصادره ارادتها.

انّ أحدا لا یسعه أن ینکر- طبعا- انّ لاراده الانسان صله مباشره بوضعه الحیاتی. فالانسان الغنی الذی توفرت له وسائل الحیاه، تدور فی ذهنه آلاف الافکار و الامنیات التی لا تخطر علی ذهن الفقیر. و الشخص الجائع یطمع بأی طعام سواء کان لذیذا أو غیر لذیذ، أو کان ملکا للآخرین، أما الغنی المترف فلا یمد یده الّا الی ألذ الاطعمه یتناولها بدلال و تمنّع.

و هکذا نجد انّ حاله الرفاه تجعل الانسان یفکر بما لا یفکّر به وقت الضیق و الحاجه و قله ذات الید. و بذلک نجد انّ التقدم المدنی فی الوقت الذی یسدّ فی نموّه التدریجی المطّرد قسما من احتیاجات الانسان، یفتح الباب لاحتیاجات جدیده تحل مکان القدیمه، و هذه العملیه تستدعی بدورها الاستغناء عن سلسله من القوانین و ظهور حاجه ماسه الی مجموعه من القوانین الجدیده، أو أن یصار الی تغییر القدیم عبر تحدیثه و تبدیله.

و لذلک تجد النظم و القوانین القدیمه فی الامم الحیه تترک محلّها دائما للنظم و القوانین الجدیده، و السبب الحقیقی فی عملیه التغییر المستمره هذه هی إراده الاکثریه التی تکتسب لدی تلک الامم صیغه تشریعیه تنتج القانون و تسبغ علیه الشرعیه و الواقعیه فی نفس الوقت، حتی لو لم تحقق هذه الإراده الصلاح الواقعی للمجتمع.

علی سبیل المثال، نجد انّ الشخص الفرنسی محترم فی المجتمع الفرنسی کونه عضوا فی المجتمع و جزءا منه، و ارادته محترمه اذا توافقت مع الاکثریه. و ما ترید القوانین و النظم الفرنسیه تحقیقه هو رعایه الانسان الفرنسی فی القرن

العشرين، لا رعايه ذاک (البريطانى) الذى يعيش فى بريطانيا، أو الفرد الفرنسى الذى كان يعيش فى القرن العاشر مثلا.

و ينبغى الآن ان ننتبه جيدا لنرى هل انّ العامل المذكور الذى يتحكم باحتياجات الانسان يتغيّر أيضا بتطوّر المدنيه و تقدمها؟

ثم هل اختفت العوامل المشتركه بين المجتمعات البشريه على مرّ العصور بحيث لم يعد لها وجود؟

و هل تغيّرت الطبيعه الانسانيه التى ترتبط بها بعض احتياجات الحياه (تماما كما تختلف بعض الاحتياجات تبعا لاختلاف الاماكن و تنوّع مراكز الحياه) على نحو تـدريجى كأن يكون الانسان البدائى فاقدا للعين و الاذن و اليد و الرجل و العقل و القلب و الكليه و الرئه و الكبـد و اعضـاء الجهـاز الهضـمى الى غير ذلـک ممـا نملكه اليـوم من اعضـاء، أم ان تكون وظـائف هـذه الاعضـاء قد تغيّرت؟

و هل ثمه معنى للحوادث التى مرّ بها الماضون مثل الحرب و الصـلح غير سـفک الـدماء و استئصال الانسان أو حمايته و الحفاظ عليه؟ و هل ثمه آثار لتعاطى الخمور فى عهد جمشيد مثلا (أحد ملوک ايران) مغايره لما هى عليه الآن؟

و هل كانت آلات الغناء و الطرب و الموسـيقى المختلفه فى العصور الماضـيه تبعث على لـذه تختلف عن هـذه التى تبعثها آلات اليوم؟

و خلاـصه القول: هل اختلفت البنيه الوجوديه للانسان الأول عما هى عليه لـدى الانسان المعاصـر؟ أم أن أوضاع و أحوال و آثار أعمال الانسان سابقا و ردود فعله الداخليه و الخارجيه، هى غير أحوال و ردود فعل الانسان المعاصر؟

من الواضح انّ جواب كل الاسئله الآنفه هو النفى.

فلا أحد يسعه أن يزعم: ان كنه الانسانيه قد تغيّر تدريجيا- أو يمكن ان يحلّ- محله شيئا آخر، تماما كما لا أحد يسعه القول؛ انّ الطبيعه الانسانيه التى هى حدّ مشترک بين الاسود و الابيض و الكهل و الشاب، و العالم و الجاهل، و القطبى و الاستوائى من بنى آدم، المعاصر منهم و من مضى أو سوف يأتى، لا تلتقى على سلسله من الاحتياجات المشتركه التى تندفع إراده الانسان لتأمينها و تحقيقها.

انّ هذه الاحتياجات الواقعيه موجوده بلا- ريب، و هى تقتضى وجود سلسله من النظم و الضوابط الثابته التى لا صله لها بتلك القوانين و النظم القابله للتغيير.

فلا- نجد أمه فى أى عصر من العصور لا- تجيز الدخول فى حرب ضد عدو ثبت لها يقينا انه يهدّد حياتها بالدمار و وجودها بالزوال، أو لا تمضى سفک الدم حين يكون القتل هو الوسيله الوحيده المتبقيه لدفع شر مثل هذا العدو و قطع دابره.

و لا تستطيع سلطه فى المجتمع ان تمنع أفراده من تناول الطعام اللازم لدوام حياتهم، أو أن تقمع الميول الجنسيه.

انّ هذه- و امثالها كثير- هى من نوع الاحكام الثابته غير القابله للتغيير، و ليس ثمه صله بينها و بين الجوانب المتغيّره- فى وجود الانسان و حياته-.

نخلص من مجموع المقدمات التى مرّت الى النتائج التاليه:

۱- تعدّ الاحتياجات الحياتيه العامل الاساسى فى وجود المجتمع و العقود و النظم الاجتماعيه.

۲- للشعوب جميعا- حتى البدائيه الوحشيه منها- قوانين و نظم خاصه بها.

۳- تعبّر إراده أغلبيه أفراد المجتمع عن الوسيله السائده فى عالمنا المعاصر لتشخيص الاحتياجات الحياتيه.

۴- إراده الاكثريه لا تتطابق مع الواقع دائما.

۵- ثمه مجموعه من القوانين التى تتغيّر بتقدم العصور و تطوّر المدنيه، و مثل هذه القوانين ترتبط باوضاع و حالات خاصه. و فى المقابل ثمه مجموعه اخرى ترتبط باصل «الانسانيه» و هى حدّ مشترك بين جميع البشر لا تتغير فى جميع أطوار الحضاره و ادوار الحياه و تقلباتها مهما كانت الشروط.

بعد ان اتضحت هذه الموضوعات لنر ما هى رؤيه الاسلام؟

ما هى نظريه الاسلام؟

اشاره

نظرا لكون الاسلام نظاما عالميا لا يختص بجماعه بعينها و لا بمكان أو زمان معينين فانّ مخاطبه فى نهجه التعليمى- التربوى هو «الانسان الطبيعى». بمعنى انّه يتوجه الى البنيه الانسانيه الخاصه التى ينطوى عليها الانسان العادى و التى يستحق بها اسمه، بغض النظر عما اذا كان عربيا أم أعجميا، أبيض أو أسود، غنيا أو فقيرا، قويا أو ضعيفا، امرأه أو رجلا، شيخا كبيرا أو شابا يافعا، عالما أو جاهلا.

و «الانسان الطبيعى» هو الذى يملك الفطره الالهيه و لا زالت ارادته نقيه لم تلوّث بعد بالاوهام و الخرافات، فمثل هذا الانسان نطلق عليه أيضا اسم «الانسان الفطرى».

ثم ليس ثمه شك انّ ما يميّز النوع الانسانى عن سائر الحيوانات هو ما جهّز به من عقل و فكر يهديانه سبيل الحياه، فى حين تفتقر سائر الحيوانات الى هذه الهبه الالهيه.

انّ نشاط أىّ كائن حىّ- عدا الانسان- هو رهين إراده تخضع لعواطف ذاك الكائن و غرائزه، فباستثاره هذه الغرائز و هيجانها يهتدى الكائن نحو مقاصده، و على أثر الإراده يمارس فعاليات الحياه فيسعى نحو الطعام و الماء و سائر ما تقتضيه حياته. يبقى الانسان وحده هو الكائن الحى الذى زوّد بجهاز يتحكم

بالقوى و العواطف المختلفه التى تطفح على السطح من مشاعر حب و بغض؛ و رجاء و خوف، و ودّ و حقد؛ فيجذب هذه و يطرد تلك تبعا لتشخيصه للمصلحه الواقعيه و ما يقضى به جهاز السيطره. فربما استحثت العاطفه الانسان فى ان يقدم على عمل، الّا انّ هذا الجهاز يكبح موج العاطفه و يمنع الانسان من الإقدام، و ربما حصل العكس حيث تكره العاطفه الإقدام و يأمر هذا الجهاز به، فكل ذلك يحصل تبعا للتوازن بين الإراده و المصلحه الحقيقيه، أما اذا توافقت المصلحه مع الإراده فانّ الجهاز يأذن بممارسه الفعل.

أساس التربيه فى المدرسه الاسلاميه

لما كان المنهج التربوى المتكامل يقضى ان تستند العمليه التربويه مع خصائص و مميزات ذلك النوع الذى تشمله العمليه، فانّ الاسلام أشاد نهجه التعليمى- التربوى على قاعده «التعقّل» التى يتسم بها الانسان و ليس على العواطف و الاحاسيس.

على هذا الاساس بالذات يمضى الانسان الفطرى بقوه عقله النقى من الشوائب و الاوهام و الخرافات صحّه و واقعيه ما تنطوى عليه دعوه الاسلام من عقائد و اخلاق فاضله و قوانين عمليه.

ما يدركه الانسان الفطرى

يدرك الانسان الفطرى- بما وهبه اللّه من فطره- انّ هذا الوجود المترامى الافناء يخضع من أصغر ذره فيه و حتى أكبر المجرات، و بما ينطوى عليه من نظام دقيق و قوانين تبعث على الحيره و التعجب، الى الخالق الأحد، و انّ الوجود و ما يترتب عليه من خصائص و آثار و ما ينبثق منه من فعاليات، يستمدها جميعا من خالقه و موجده.

و الانسان الفطری یدرک انّ عالم الوجود یشکّل باجزائه المتناثره وحده کبیره تترابط عبرها الاجزاء فیما بینها، بحیث یکون لکل جزء تأثیر متبادل و تامّ فی الاجزاء الاخری.

و العالم الانسانی الذی لا یعدو ان یکون جزءا صغیرا جدا من هذا الکون الکبیر و قطره من بحره الممتدّ الواسع، ما هو الّا ظاهره ساهم فی وجودها کلّ عالم الوجود، فهو مخلوق لإراده اللّه التی أوجدته و اوجدت الوجود.

و لما کان الانسان ولید عالم الوجود و یعیش حیاته و یتربی فی اطار الهدایه الوجودیه، فانّ عالم الوجود (أی إراده خالق العالم) هیّأت له ما لا حصر له و لا عدّ من العناصر التی جعلته علی هذه الشاکله.

و تلک الإراده الخالقه هی التی جهزت الانسان بقوی و أدوات داخلیه و خارجیه خاصه و زودته بعواطف مختلفه و قوه عقلیه تضمن له الهدایه من خلال ارادته الی مقاصد السعاده الحقیقیه.

فالانسان موجود یستطیع ان یمیّز بشعور و إراده حرّه الخیر عن الشر و النفع عن الضرر، و فی النتیجه هو «فاعل مختار». و لکن من دون ان نغفل انّ إراده خالق الوجود کان لها الدور الکامل فی ان یکون الانسان مختارا حرا من خلال ما زوّدته به من قوی داخلیه و امکانات خارجیه.

لذا فانّ الانسان الفطری یدرک- عبر ما اشرنا إلیه من مقدمات فکریه- من خلال عقله و فکره ان سعادته الحقیقیه تکمن فی تلک الغایه التی شخّصها نظام الوجود- الذی أوجده و ربّاه- و ساقه إلیها عبر أدوات الوجود. و هذا المقصد هو نفسه الغایه التی تعلّقت بها إراده اللّه (تعالی) خالق الانسان و العالم، و المنزل

الذی یحقق صلاح الانسان. و فی سیاق هذه المقدمات یقضی الانسان الفطری بأنّ الطریق الوحید الذی یحقق سعادته فی الحیاه هو الذی یضمن له دائما موقعه الوجودی و ینظر إلیه جزءا لا ینفکّ من عالم الوجود، و انّه مخلوق لخالق الوجود، شرط ان لا یغفل عن هذا الموقع و ان یستحضر فی حالاته المختلفه کافه طبیعه التکلیف الذی علیه ان یلتزم به، و الآتی إلیه من طیات دفتر الوجود، و ان یلتزم بتنفیذه فی وقته المحدّد.

ان ما ینطوی علیه کتاب الوجود من تکالیف لا تحصی تقضی فی مجموعها ان لا یخضع الانسان فی حیاته لغیر اللّه الأحد و ان یعمل بمقتضی ما ترشد إلیه العواطف الانسانیه و الإراده الوجودیه المتّسقه مع ما یدلّ علیه العقل و یؤیّده.

الاحکام الثابته و المتغیّره

انّ ما تقضی به الإراده الوجودیه و ما یدل علیه العقل ینقسم حین یکتسب صیغه النظم و القوانین، الی قسمین متمایزین، هما:

۱- أحکام و قوانین ثابته تحافظ علی المنافع الحیاتیه للانسان من زاویه کونه انسانا یعیش حیاه جماعیه بغضّ النظر عن المکان و الزمان و العوامل الطارئه (المتغیره) الاخری.

من أمثال ذلک بعض العقائد و النظم التی تعکس عبودیه الانسان لخالقه، و القواعد العامه التی ترتبط بحیاه الانسان بدءا من قضایا الغذاء و السکن و الزواج حتی الدفاع عن أصل الحیاه الاجتماعیه، فکل هذه أمور ثابته یحتاجها الانسان دائما و لا یمکن تصوّر زوالها.

۲- أحکام و قوانین تکتسب صفه مؤقته أو طارئه لارتباطها بظروف محلیه

خاصه بحيث تتغير باختلاف طراز الحياه. انّ مثل هذه الاحكام يكون قابلا للتبدل و التغيير تبعا لتغيّر الحالات الاجتماعيه و التطوّر التدريجى للحضاره و المدنيه و ما يستتبعه من زوال القديم و ظهور الوسائل و المناهج الجديده.

على سبيل المثال لم تكن البشريه بحاجه الى أكثر من طرق عاديه بسيطه يوم كان الانسان يعتمد فى وسائل النقل على وسائط بدائيه، أما مع التقدّم المدهش الذى حلّ فى العالم المعاصر، فقد غدا الانسان بحاجه الى آلاف القوانين التفصيليه الدقيقه و النظم المعقده التى تنظم الحركه فى البر و البحر و الجو.

و الانسان فى عصوره الاولى كان يتعامل مع الطبيعه و المواد الاوليه بشكل بسيط فيؤمن عن هذا الطريق احتياجاته للغذاء و اللباس و السكن، و يشبع ميوله الجنسيه، رغم انّه كان يجهد نفسه باعمال شاقه تستغرق كلّ وقته و لا يجنى من خلالها سوى مكاسب متواضعه. أما اليوم فانّ الحياه تتقدم بسرعه و اطراد، بحيث أفضى تراكم الاعمال و تعقيدها الى فتح آلاف الآفاق و الاختصاصات المتنوعه، مما يعكس حاجه الانسان فى موازاه ذلك الى آلاف القوانين و النظم.

و حين نصل الى الاسلام نجد انّه يعتمد الافكار النقيه التى تنهض بها فطره «الانسان الفطرى» و ما تدل عليه فى العقيده و العمل فيجعلها ضروريه التنفيذ.

لذلك نجد انّ منهجه التربوى يتجه نحو الانسان الفطرى بحيث يهدف من خلال دعوته تحويل المجتمع البشرى الى مجتمع يطفح فيه نقاء الفطره و ما تهدى إليه فى العقيده و العمل و المقصد.

من هنا فانّ أحكام الاسلام و نظمه تنقسم هى الاخرى الى قسمين: ثابت و متغيّر. فالثابت يقوم على أساس ما جبل عليه الانسان وجوديا و ما تقضى به

خصوصـیته فی الخلق، و هذه تسمی الدین و الشریعه الاسلامیه التی تقود الانسان لو تحرک فی اطار هداها نحو السعاده الانسانیه فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

أما القسم الثانی فهی الاحکام القابله للتغییر بحسب اختلاف المصالـح و الازمنه و الامکنه. و هـذا النمط من الاحکام هو من آثار الولا-یه العـامه، و هی منوطه برأی نبی الاسـلام و أولی الا-مر المنصوبین من قبله، و تشـخص فی اطـار الاحکـام الـدینیه الثـابته و بحسب المصالح المتغیره زمانیا و مکانیا.

و ما ینبغی الانتباه إلیه، انّ هذا النمط من الاحکام لا یعدّ بحسب الاصـطلاح الدینی جزءا من أحکام الدین و شـرائعه السماویه، و ان کانت واجبه الطاعه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ(۲).

هذه نظره اجمالیه الی رؤیه الاسـلام فی تلبیته لاحتیاجات الانسان فی کل عصر، و المسأله تحتاج إلی توضیح أکبر، آمل ان نقوم به فی أجزاء البحث الآتیه.

۱- الروم: ۳۰.

۲- النساء: ۶۳.

الأحكام الثابته و المتغيره فی الاسلام

اشاره

عرفنا من الاقسام السابقه للبحث انّ أحكام الاسلام تنقسم الی قسمين متمايزين هما: الاحكام الثابته و الاحكام المتغيّره.

و نعيد الآن التذكير انّ الاحكام الثابته هی تلك التی ترتبط بواقع الانسان الطبيعی و تأخذ بنظر الاعتبار التكوين الانسانی بصرف النظر عما اذا كان الانسان بدويا أو متحضرا، أسود أو ابيض، قويا أو ضعيفا، و دون أن تعنی بزمان أو مكان معينين، لانها أصلا تتسق مع البنيه الوجوديه للانسان و ما جهز به من قوی و أدوات داخليه و خارجيه.

فاذا قدّر لشخصين أو أكثر أن يجتمعوا الی بعضهم و يمارسوا حياه جماعيه مشتركه، فسرعان ما تبرز علی سطح حياتهم سلسله من الاحتياجات التی تدفعهم لتأمينها. و طالما كانت بنيتهم الوجوديه واحده، و هم مشتركون فی الخاصيه الانسانيه، فانّ احتياجاتهم ستتّسم بطبيعه واحده بحيث تقضی بوجود أحكام و قوانين موحده و منسجمه.

كما سيكون لهذه المجموعه من الناس عواطف مختلفه من حب و رجاء و خوف؛ و احتياج للغذاء و الماء و للّباس و السكن؛ و ميول جنسيه و غير ذلك من احتياجات، علی نحو يؤكد انّ اشباع هذه الاحتياجات و الاستجابه للقوی و العواطف لدی كل واحد منهم، هو ضروره بالنسبه للجميع.

فطالما كانت الطبيعه الانسانيه هى العنصر المشترك فيما بينهم فلا يمكن ان نقول ان سدّ جوع أحدهم جائز و هو ممنوع بالنسبه للآخر؛ تماما كما لا نستطيع ان نقول انّ اذعان انسان لما يقضى به العقل من ضرورات هو أمر واجب، فى حين لا يكون كذلك بالنسبه لانسان آخر.

أو أن نزعم أنه يجب الاعتناء فى عصور معينه بما للطبيعه الانسانيه من أحاسيس وجدانيه و ادراكات ضروريه، ثم نهمل ذلك فى عصور اخرى، رغم انّ هذه الطبيعه استمرت لآلاف السنين بخواص و آثار متميزه و عاشت بنمط متشابه فى القوى و العواطف و الشعور. كما لا يجوز ان نتذبذب بين شعار الحياه الجماعيه نرفعه يوما و نزوى عنه فى يوم آخر الى وجودنا و حيثيتنا و كل شى ء الى العدو؛ أو أن ننهض مره بنشاطات الحياه و ما تتطلبه من أعمال و نركن مره اخرى الى البطاله و السكون .. و هكذا.

من هنا يتضح انّ الانسان الطبيعى يرتبط دائما بمجموعه من الاحكام و الضوابط الثابته التى تتسم بالوحده و الاتساق.

منطق الاسلام

انّ الاسلام فيما تقوم عليه دعوته الى الناس لا يخرج عن هذا المنطق. فهو يقول انّ الخيار الوحيد الذى يؤمن حياه الانسان يكمن بوجود سلسله من الاحكام المتسقه مع الجهاز الوجودى للانسان فى بعديه الخاص و العام.

و الاسلام يحث الانسان فى الانسياق وراء ما يمليه عليه ادراكه- الذى وهبه اللّه ايّاه- و شعوره و وجدانه و اتباع ما يشخص له من حق بعيدا عن الاهواء و النزعات المنحرفه.

و انّ علينا ان لا نطلق صفه «التقليد» على اتباع مجموعه من العقائد الحقه، و ان لا نقوم فى الوقت نفسه بتقليد الاسلاف و الآباء بذريعه «الافتخار الوطنى» و اتباع «سنن و تقاليد الماضين».

و يحسن بنا أيضا ان لا نسمى عباده اللّه و الانقياد إليه رجعيه و عباده للقديم، فنسلّم بهذه الحجه زمام امورنا لعدّه من المتجبرين لنتحوّل بعد ذلك الى العوبه بأيديهم لا- نملك سوى الخضوع لهم و الاذعان لمئات الساده و الارباب المنتصبين فى أرجاء الحياه.

ان لفظ الاسلام اشتقّ من التسليم لعبوديه ربّ واحد هو خالق الوجود، و ان ما يذكّر به الاسلام دائما هو رعايه المقتضيات الواقعيه لخلقه الانسان و تبعيته للحق و هدايته إليه.

لذا فانّ الاسلام فى مرحله التفصيل تجسّد فى سلسله من العقائد و مجموعه من الاخلاق و القوانين التى شرعها الخالق للبشريه و عدّها حقا واجب الاتباع و دينا سماويا غير قابل للتغيير أو التبديل.

و من الواضح انّ هذه المراحل الثلاث: العقيده، الاخلاق، و الاحكام ترتبط فيما بينها برباط وثيق و تتطابق من جهه ثانيه مع ما عليه نظام الوجود العظيم، بيد انّا لا نستطيع فى هذا البحث الوجيز ان ندخل فى التفاصيل، و انما نكتفى بهذه الاشاره الاجماليه، لانّ غايه ما نريد التأكيد عليه هو ان نثبت وجود سلسله من الاحكام و الضوابط الثابته فى الاسلام.

الاحكام المتغيره فى الاسلام

اشاره

كما يحتاج الانسان الى سلسله من الاحكام و القوانين المحكمه الثابته التى تتسق مع احتياجاته الطبيعيه المنسجمه (الموحده) فهو أيضا يحتاج الى

مجموعه ثانيه من الاحكام المتغيره، اذ لا ـ يمكن تصور بقاء مجتمع من المجتمعات البشريه و استمراره دون هذه الاحكام المتحركه. و السر انّ هذا الانسان الطبيعى الذى يتسم ببنيه ثابته و طبيعه موحده، يخضع فى خط مواز الى مقتضيات التحولات المكانيه و الزمانيه المستمره، و يواجه عوامل متحركه تفضى بتغيّر الزمان و المكان الى تغيّر المحيط و الاوضاع، مما يستوجب بدوره تبديلا فى الاحكام ينسجم مع الاوضاع المستحدثه.

انّ مثل هذه الاحكام و القوانين المتغيره تنتهى الى أصل فى الاسلام نطلق عليه فى هذا البحث اسم «صلاحيات ولى الأمر» أو الحاكم. و هذا الاصل فى الاسلام يلبّى احتياجات الانسان المتغيره فى كل عصر و زمان، و يستجيب للتبدلات فى كلّ منطقه و مكان و مجتمع من دون ان يطرأ أى تغيير على الاحكام الثابته فى الاسلام.

توضيحات هامه

نودان نقرّب مفهوم الولايه العامه التى يتحلى بها ولى أمر المسلمين من وجهه نظر الاسلام بمثال نضربه من حياه المسلم العادى. انّ المسلم العادى يمتلك فى المجتمع الاسلامى و فى اطار الحقوق التى يتمتع بها فى ظل القانون الدينى ان يتصرف فى محيط حياته الخاصه على النحو الذى يريد (طبعا فى اطار التقوى و مع رعايه القانون) فبامكانه مثلا ان يتصرف بأمواله تبعا لما يريد و لما يراه من مصلحه، فيوسّع على نفسه فى الغذاء و السكن و اللباس و الاثاث أو يمسك عن بعض هذه الاشياء. و له أيضا حق الدفاع عن كلّ ما يهدّد حياته و وجوده، أو ان يتجاوز عن بعض الحقوق و يسكت عنها لمصلحه يقدّرها. و فى نطاق العمل من

حقه ان یسعی فی کسبه لیلا و نهارا، أو أن یترک العمل أحیانا لینصرف وفق تقدیره الی ما یراه أهم .. و هکذا.

نفس الکلام یقال بالنسبه لو لی أمر المسلمین الذی یحتل موقعه تبعا للنظریه الاسلامیه. فهو یمتلک حق التصرّف فی محیط الحیاه العامه تماما کما للمسلم العادی حق التصرّف فی حیاته الخاصه (فی اطار الضوابط) و ذلک بالتبع لما أولاه ایاه الاسلام من ولایه عامه تنفذ فی منطقه حکمه، مضافا لکونه فی موقعه بمثابه الرأس المدبّر لتوجهات و افکار المجتمع الاسلامی و المرکز الذی تتمرکز فیه إراده المجموع و إدراکاته.

فالحاکم (ولی الامر الشرعی) یستطیع فی اطار التقوی و مع رعایه الاحکام الاسلامیه الثابته ان یتصرف- مثلا- فی الاموال و البیوت و الممتلکات لما یؤدی الی شق الطرق و المعابر العامه فینقل مواقع البیوت و الاسواق و ما الی ذلک.

و یستطیع أیضا أن یتدخل فی أعمال الناس و طبیعه العلاقه بین فئات الناس.

و من صلاحیاته أیضا ان یعلن الحرب اذا رأی هذا الموقف مناسبا فی وقت معین فیأمر بتجهیز الجیوش و تهیئه المقدمات الضروریه للدفاع، أو ینصرف عن ذلک فی وقت آخر اذا رأی صلاح المسلمین بالامتناع عن الدفاع و توقیع المعاهدات بدل ذلک.

و له أیضا فی سبیل تحقیق التقدم الثقافی فی العلوم الدینیه أو العلوم الحیاتیه ذات المساس بتطوّر المجتمع، ان یتدخل بشکل موسع بما یحقق الهدف، فیعتمد برامج واسعه باتجاه ترویج بعض العلوم و المعارف و حث الناس علیها، أو یقوم بمنع بعض الاختصاصات و المعارف و التأکید علی أخری. و ما نرید أن نخلص

إليه ان يـد الحـاكم (ولى الأـمر) مفتوحه دون قيـد فى اتخـاذ و تنفيـذ ما يراه مناسـبا من الضوابط و القوانين الجديـده التى ترتبط بتقدم الحياه الاجتماعيه و تعود بالنفع على مسار التطوّر، و تنتهى الى ما يحقق مصلحه الاسلام و المسلمين.

بيـد انّ ما ينبغى التأكيد عليه- مجددا- انّ الاحكام الجديده هذه و النظم المتغيره فى دائره الاسـلام هى و ان كانت واجبه التنفيذ حيث يتعيّن على «ولى الأمر» ان يتصـدى لوضـعها و تنفيذها، و على المجتمع اطاعته فيها، الّا انها فى نفس الوقت لا تعدّ جزءا من الشريعه و لا تدخل فى نطاق الحكم الالهى.

فكل ما تملكه هـذه الضوابط و النظم من أهليه أنّها وجدت لتحقيق مصـلحه ما، فبمجرد ان تنتفى المصـلحه يرتفع الحكم، فيتعيّن حينها على ولى الأمر (السابق أو الجديد) ان يرفع الحكم المنتفى و يعلن ذلك للناس، ثم يسـتبدله بحكم آخر يتسق مع المصالح المستجده.

أما الاحكام الالهيه التى تمثل متن الشريعه و مضمونها فهى ثابته الى الأبد و ماضيه فى كل وقت، لا يحقّ لاحد تغييرها حتى ولى الامر بحجه رعايه المصالح المتغيّره، أو إلغاؤها بأيه ذريعه كانت.

معالجه شبهه

انّ البيان الذى قدمناه حول الاحكام الثابته و المتغيره فى الاسلام يفضى الى معالجه شبهه يثيرها البعض فى وجه الاسلاميين.

فهؤلاء يقولون: لقد طرأت على الحياه الاجتماعيه للانسان أبعاد واسـعه و معقده لا يمكن أن تقاس أبدا باسلوب الحياه قبل أربعه عشر قرنا. على سبيل المثال نرى انّ التقدم الذى أصاب أجهزه المواصلات اليوم و ما وضع لها من

انظمه و قوانين يفوق لوحده عدد الانظمه و القوانين التى كانت تضبط مسار الحياه فى عهد نبى الاسلام، فكيف اذا أضفنا إليها جوانب التقدم و الرقى التى أحاطت المجتمع المعاصر فى جوانبه المختلفه و أفضت الى وضع القوانين و النظم التى لا حدّ لها و لا حصر؟

انّ كل هذه المستحدثات لم تكن فى الماضى و بالتالى لم يكن للاسلام موقف منها، لذلک فما حاجتنا للاسلام الذى يفتقد للنظم و القوانين التى تحتاجها الحياه المعاصره؟

انّ هؤلاء الذين يثيرون هذه الشكوک يجهلون الاسلام و لا يعرفون جانب الاحكام المتغيّره فيه، فهم يظنون انّ الاسلام يريد ان يدير الحياه المتحوّله دوما نحو التكامل، بمجموعه من الاحكام الثابته الموحده فقط، أو أنّه يريد ان يحدّ بقوه السيف من تدفق حركه الحياه و يقاوم التقدم الضرورى المطّرد للتمدن الانسانى ... انّه و هم الجهل ليس أكثر!

و ثمه فريق آخر يعترض بالزعم: انّ مسار التكامل ذا الطابع الضرورى فى الحياه الجماعيه يستوجب دون شک تغييرا و تبدلا تدريجيا فى القوانين الثابته الساريه فى المجتمع، لذا فانّ القوانين الاسلاميه الثابته تكون على فرض صحتها و متانتها صالحه فقط لعصر كعصر النبى بما كان يزخر به من عوامل و شروط، و لا تملک صفه البقاء و الاستمرار فى العصور الاخرى؟

هؤلاء الساده يفتقدون بدورهم للوعى الكافى فى البحوث القانونيه و الحقوقيه، اذ من البديهى ان تنطوى القوانين المدنيه فى كافه ارجاء الدنيا على فقرات و مواد دائمه تكون ثابته اجمالا و غير قابله للتغيير.

لیس ثمه شک انّ قوانین و نظم هذا العصر تغایر مائه بالمائه قوانین و نظم العصور السابقه، و انها ستختلف کلیا عن تلک التی ستسود فی العصور الآتیه، بید انّ ذلک کلّه لا یمنع من وجود عناصر مشترکه فیما بینها لا تبلی بمرور الزمان و تحولاته و لا تتسم بالقدم، کما أوضحنا ذلک فی البحوث السابقه.

ان منهج الاسلام فی وضع القوانین الالهیه یقوم علی أساس تلقیها عن طریق الوحی. أما الاحکام و القوانین المتغیّره فتدخل فی نطاق صلاحیات الحاکم (ولی الأمر) و توضع عن طریق الشوری و تمضی عن طریق الولایه.

و بشکل عام نستطیع أن نقول انها تقوم علی أسس عقلانیه، لا علی أساس الرغبات العاطفیه للاکثریه. بید إنا مع ذلک لا نستطیع القول بانتفاء التشابه بینها و بین منهج الحکومات الاجتماعیه الاشتراکیه.

انّ أحکام الاسلام الثابته التی یطلق علیها اسم «الشریعه السماویه» لا مجال لتغییرها أو تبدیلها حتی من قبل أولیاء أمور المسلمین فهی باقیه دائما و واجبه التنفیذ أبدا مهما کانت الشروط و الاوضاع. اما الاحکام المتغیره فی الاسلام فهی قابله للتغییر تبعا لما یستجیب لتحولات التکامل الاجتماعی فی حیاه الناس، و هی بهذه الصفه تضمن تحقیق السعاده الاجتماعیه تدریجیا.

انّ واقع الحکومات الاجتماعیه فی زمننا ینطوی علی وجود قوانین ثابته غیر متغیره یطلق علیها اسم «الدستور» اذ لا تملک الدوله بل و حتی المجالس التشریعیه حق تغییر هذه القوانین الثابته. و الی جوار ذلک ثمه قوانین متغیره تشرع من قبل المجالس التشریعیه، أو تکتسب صفتها القانونیه و التنفیذیه من خلال قرارات المجالس الوزاریه، و هی تتغیر تبعا لما یحقق المصالح المتجدّده

و لما يستجيب للتحولات التى تطرأ على مسار البلد.

و كما لا يجوز لنا ان نتوقع ان يتضمن دستور البلد و قانونه الدائم انظمه جزئيه عن حركه المرور فى المدن أو العاصمه، أو ان يشمل أمورا تفصيليه تدخل فى النطاق المتحرك لمسار الحياه و ما تفرزه من متغيرات شهريه أو سنويه، فكذلك لا يجوز ان ننتظر من الشريعه السماويه ذات الاحكام الاساسيه الثابته ان تتحدّث عن قوانين و ضوابط تفصيليه قابله للتغيير تدخل فى الدائره المتحركه للولايه (و هذا هو جواب الاشكال الاول).

و كما اننا لا ننتظر ان يطرأ التغيير على مواد الدستور الذى ينطوى على ثوابت تتحدث عن استقلال البلد و حاجته الثابته للرئاسه و نظائر ذلك مما يؤدى تغييره الى زعزعه استقرار البلد و تهديد سلامته، فكذلك علينا ان لا ننتظر ان تطرأ على الشريعه التى هى بمثابه القوانين الثابته (الدستور) عوامل التغير و التبدل. (و هذا هو جواب الاشكال الثانى).

يتضح مما مر انّه لا- أساس للشبهه التى تزعم انّ القانون الاسلامى ناقص كونه يفتقر الى سلسله من النظم التى تحتاجها الحياه المعاصره. كما انّه لا- أساس لما يقال من انّ أحكام الاسلام جامده على منوال واحد فيما ينبغى ان تتسم القوانين الاجتماعيه بالتغير و تكون قابله للتبديل. و لكن مع ذلك يمكن ان يتفرع على الشبهه الثانيه اشكال آخر يقول: صحيح اننا نشهد فى المجتمعات المتطوره فى عصرنا نوعا من الثبات و الاستمرار فى مجموعه من القوانين و الانظمه، و لكن هل يجوز ان نقول انّ كافه أحكام الاسلام الثابته مما تقرّره الشريعه و تعكسه المسائل الفقهيه، هو مما يضمن سعاده المجتمع البشرى دائما و الى الابد؟ ثم هل

یمکن ان یستمر مسار التمدن البشری الراهن بواسطه الصلاه و الصوم و الحج و الزکاه و غیر ذلک؟ و هل تستمر أحکام الاسلام و ما شرعه من ضوابط فی مجال الرق و المرأه و الزواج و البیع و الربا و نظائر ذلک، فی العالم المعاصر کما کانت علیه فی السابق؟

انّ هذه و امثالها هی مسائل بحاجه الی بحوث مستفیضه مستقصیه یجب ان تبحث فی مجالها(۱).

۱- سیتعرض المؤلف الی الکثیر منها فی فصول الآتیه. المترجم].

أساس دعوه الاسلام

اشاره

يقوم الاسلام في دعوته على ثلاثه اصول تتسم بالبساطه و الوضوح، هي:

الأصل الأول: انّ أهم شي ء بالنسبه للانسان هو أن يحقق السعاده في حياته.

و في هذا السياق لا نستطيع أن نتصور انسانا يشك في هذا الأصل أو أن نتصور أمرا أكثر أهميه منه، و السرّ أنّ كلّ انسان يتمنى- كأيّ موجود آخر- أن يحقق لنفسه الراحه و الاستقرار من خلال تأمين احتياجاته و تكميل ما يواجهه من نواقص الحياه.

تتسق مع ذلك حاله الانسان الذي يضحي باستقراره في سبيل راحه الآخرين و يتحمل الآلام و المشاق في سبيلهم. فالانسان الذي يبادر لذلك انما يريد أن يزيل عن نفسه الاحزان و الآلام التي تنتابه حين يشاهد البؤساء ليحقق لنفسه عن هذا الطريق نوعا من الراحه و الاستقرار.

و حتى الانسان الذي يصاب بالملل و السأم من حياته فيرى سعادته بالموت أو أن يلقي بنفسه في لهوات المشكلات و المحن العنيفه، فيقدم على الموت (الانتحار) أو ركوب المحن دون تردّد، مرجحا اياهما على أيه نعمه أو استقرار، فهو انما يفعل ذلك بدافع اختيار السعاده و الفلاح لا غير. إن السعاده و الفلاح هذين هما اللذان عناهما رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) في جملته المشهوره عند ما صدع بدعوته: قولوا لا إله الّا اللّه تفلحوا.

الأصل الثانی: انّ الانسان یسعی لتحقیق سعادته فی اطار النظره الواقعیه

اشاره

؛ بمعنی انّ البشر یبحثون دائما عمّا یمثل السعاده فعلا و واقعا، لا تصورا و وهما.

و هذا الأصل یمکن تصوّره بعملیه تأمّل بسیطه. فالانسان الجائع یسعی وراء الخبز، و العطشان یسعی وراء الماء، و هذان یسعیان فعلاـ وراء الخبز و الماء الحقیقی و لیس وراء و هم الماء و الخبز أو صورتهما التصوریه، فتصوّر صوره الماء و الخبز لا یرفع عن العطشان عطشه و لا عن الجوعان جوعه.

و کذلک الحال بالنسبه للاحتیاجات الاخری، فالانسان یسعی وراء ما یحقق احتیاجاته فعلا و یؤمّنها واقعا، و لیس وراء الاوهام و التصوّرات.

فلو افترض الانسان لنفسه نمطین من الحیاه؛ نمطا یعیش فیه کما تعیش الملوک و هو الاغراق بالنعم و الملذات، و نمطا یعیش فیه حیاه بسیطه، و لکن النمط الأول کان مجرد و هم و خیال و تصورات (ذهنیه أو نفسیه) فیما تتاح له فعلا امکانات ممارسه النمط الثانی واقعیا، فانّه سیختار النمط الثانی حتما، لانّ وجدانه یرجح دون تردّد الحیاه الواقعیه المتاحه علی الحیاه الوهمیه المتصوّره.

ثمره النظره الواقعیه للانسان

انّ من له اطلاع علی المدارک الحقیقیه للاسلام المتمثله فی القرآن و السنه یدرک دون تردّد ان کل جمله من هذه الاصول تقوم فعلا علی أساس واقعیه الاسلام.

ثم انّ الاسلام یستنبط من أصل الواقعیه هذا حکما وجدانیا آخر یقضی بان یتبع الانسان الحق فی کل الحالات. بمعنی اذا کشف له الحق عن طریق النظر فعلیه ان یسلّم له دون تردّد، کما علیه ان یقوم فی مرحله العمل باعمال تتوافق بحسب الواقع مع مصلحته، حتی اذا کان ذلک مخالفا لرغبته و هواه.

و الأمر يشبه حاله المريض الـذى يعالج النقص الصحى الذى يعانى منه باتباع ما يأمر به الطبيب حتى لو كان الدواء مرا أحيانا و غير مستساغ.

و يشبه أيضا ما تنقاد إليه المجتمعات الانسانيه من قوانين ضروريه و انظمه حقه يستلزم الواقع تنفيذها حتى لو كانت مخالفه لاراده الاغلبيه أو الجماعه برمتها.

و فى كل الاحوال تقضى الرؤيه الاسلاميه بان يطاع الحق مطلقا و يتّبع دون ان يخضع للارادات و الاهواء، و صدق اللّه (تعالى) اذ يقول فى كتابه العزيز: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ(١) و يقول أيضا: وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَ(٢).

يتضح مما مرّ انّ الاسلام يحترم الحق و يوجب اتّباعه. و هذا ما يتطابق مع ما يقضى به وجدان الانسان، فنحن لا نجد أبدا انسانا (المنظور فيه الانسان الطبيعى) لا يقضى وجدانه بلزوم اتباع الحق و لا ينفر من طمس الحقيقه و و أدها.

انّ ما نراه أمامنا بكثره فى المجتمع البشرى هو مخالفه الحق فى مقام العمل، و لطمس الحقيقه مصاديق كثيره من حولنا. بيد انّ ذلك لا يمنعنا من أن نرى أن أغلب الاشخاص الذين يتجاوزون الحق و ينأون عنه، يعتذرون عن اعمالهم حين يوجه إليهم اللوم و التأنيب، بذرائع يحاولون من خلالها تبرير ما قاموا به ليوحوا بانّه كان متطابقا مع الحق.

و معنى هذا العمل ببساطه و ما يدل عليه ان مسأله «لزوم اتباع الحق» هى أصل عقلائى ثابت.

١- يونس: ٣٢.

٢- المؤمنون: ٧١.

الأصل الثالث: على الانسان ان يتبع فى مسار حياته النهج العقلائى و لا ينقاد للعواطف و الاحاسيس.

اشاره

و السرّ ان ما يميّز الانسان عن سائر الحيوانات و يحقق له نوعيته الانسانيه المستقله هو انّه مجّهز بالقوه العقليه، و هو يمتلك الإراده و التصميم ازاء كلّ ما يريد أن يفعله.

فهو يستطيع بقوته العقليه ان يميّز بين الخير و الشر، و يقارن بين النفع و الضرر الواقعيين فيختار ما يتطابق مع مصلحته الواقعيه، و يتجاوز عواطفه و احاسيسه ليمتنع عما يضرّه و لا ينسجم مع مصلحته.

أما ما يشاهد على سائر الحيوانات فهو انها تعمل و تتحرك من خلال دوافع الغريزه و ليس من خلال العقل. لذلك حرى بالانسان ان يحقق سعادته و يؤمن فلاحه من خلال القوه التى يختص بها دون غيره من سائر الكائنات، و ليس من خلال ما هو مشترك بينه و بين الحيوانات.

و على الانسان ان يستند فى فعله الفردى و حياته الاجتماعيه على «منطق الانسان» لا ـ على منطق الحيوان سواء أ كان أليفا أو وحشيا.

و فى الواقع انّ هذا الأصل الماثل بمرجعيه العقل يتولد عن الأصل الثانى و ينبثق منه. و بدوره أولى الاسلام العقل احتراما فائقا لا يمكن التخفى عليه، فهو على سبيل المثال حرّم حتى تلك الافعال التى تنتهى بتعطيل العقل أو تفضى الى تضليل القوه العقليه و خداعها كاستعمال المسكرات، و الكذب و الغش فى المعاملات، و الخدعه و الاستغفال و التظاهر بوجهين.

و اعتماد هذا الأصل و مرجعيته لدى البشر هو أمر لا مجال للتشكيك فيه، اذ لا يمكن ان نجد انسانا يقضى وجدانه بذم العقل أو أنّه لا ينفر من غير العاقل، و ان

كان هذا الأصل- كما الأصل الثانى- يخالف أيضا بكثره فى مقام السلوك و العمل باصطناع الذرائع و الاعذار المختلفه.

حصيله الاصول الثلاثه انّ النتيجه التى نستخلصها من حصيله الاصول الثلاثه هو انّ على الانسان ان يسعى لتحقيق سعادته الواقعيه عن طريق العقل.

توضيح مجدّد للفكره

اننا نشاهد فى انفسنا اننا نبحث عن الطعام حين نجوع و عن الماء حين نعطش و عن الملابس حين نعرى و عن الراحه حين نتعب و هكذا. و حقيقه ما تدل عليه هذه الحالات اننا نشعر بالنقص فى انفسنا، و فى نفس الوقت نحس انّ ثمه شيئا فى داخلنا يدلنا على ما يرفع هذه النواقص و يقودنا الى ما يؤمن احتياجاتنا.

و اذا أردنا أن نسمى هذه الاشياء؛ فانّ النقص الذى نستشعره فى داخلنا نطلق عليه اسم الحاجه، أما العامل الداخلى الذى يدفعنا نحو تأمين هذه الحاجات، فنطلق عليه اسم القوه و الطاقه الداخليه، و أخيرا نطلق اسم السعاده على الشى ء الذى يسد احتياجاتنا و يستحيل لدى القوه الداخليه الى متعه و لذه، فهذه المتعه و اللذه هى فى الواقع السعاده التى تستشعرها القوه الداخليه فى وجودنا.

و كثيرا ما يحصل للانسان فى حياته انّ الاستجابه لما تحتاج إليه واحده من قواه و ان كان يوفر المتعه لهذه القوه و يحقق لها بالتالى سعادتها، الّا انها تنتهى الى إلحاق الضرر بالقوى الاخرى (التى تتعاضد فيما بينها لتشكل بمجموعها الهيئه الوجوديه) تماما كما تؤدى عمليه منح الحريه المطلقه لكل واحده من هذه القوى فى ممارسه فعاليتها، الى تعطيل باقى القوى، مما يستوجب إلحاق الضرر بالهيئه

الوجوديه العامه، و بضمنها تلك القوه.

على سبيل المثال انّ الاسراف فى الراحه أو فى تناول الطعام و الشراب هى امور تنتهى بضرر الانسان نفسه و ربما بفنائه.

لذلك إدراك الانسان جيدا من خلال التجربه انّ سعادته هو، هى غير سعاده كل قوه من قواه الوجوديه. و فهم من خلال ذلك انّ عليه ان لاـ يستجيب الى رغباته التى تنبع من واحده أو أكثر من قواه الداخليه، قبل ان يخضع نفسه لعمليه حساب يوازن من خلالها بين الخير و الشر، و حجم المنافع و الاضرار، فيقدم حين تتوافق الرغبه و حاجه القوه الداخليه مع مصلحته.

و هذه المهمه هى ليست سوى الوظيفه التى تقوم بها القوه العقليه فتفرز من بين الرغبات ما هو مقبول و تميّز ما هو غير مقبول.

يتبيّن من مجموع هذه المقدمات اننا لا نستطيع ان نفترض انسانا لا يريد السعاده لنفسه، و اذا أراد فهو لا يبغى السعاده الواقعيه!

و إذا وجدنا انسانا لا يوظّف قواه العقليه فسيكون تماما كالطفل الرضيع أو كالانسان غير العاقل الذى يعانى نقصا فى انسانيته.

معرفه الانسان بالعالم الخارجى

يتبيّن مما تقدم أنّه ليست هناك فاصله بين الانسان الطبيعى الذى ينطوى على الادراك و الشعور و البيان و بين ادراكه لاحتياجاته الوجوديه، و انما يستبطن ادراك الانسان لذاته ادراكا لمجموعه احتياجاته؛ بحيث لا يدرك الانسان نفسه الّا و هو يدرك حاجاته دون ما انفكاك بين الاثنين.

و من الطبيعى ان تقترن كل حاجه مع استجابه ملائمه لها، فالانسان حين يجوع

یطلب الغـذاء دائما؛ و حین یعطش یطلب الماء؛ و حین یکون فی العراء یطلب المکان الذی یأوی إلیه، و حین یکون وحیدا و هو عاجز بمفرده عن اشباع احتیاجاته المتکاثره ینشدعون الآخرین و مساعدتهم.

و هکـذا نخلص الی انّ الانسان لا یـدرک ذاته، الّا و هو یدرک الی جوار ذلک دائما احتیاجاته. ثم ان ادراک هذه الاحتیاجات التی تتجسّد فی متطلبات (طعام، شراب، مأوی ...) هو الذی یدفع الانسان للتعرف علی العالم الخارجی من حوله.

و حینئـذ یترتب علی هـذا الشـعور و نزوع الانسان لما یریـد، ان یبذل سـعیه الحثیث منذ الیوم الأول حتی آخر لحظات شوطه فی الحیاه، لتأمین احتیاجاته أو ما یصطلح علیه ب «بلوغ سعادته».

ادراک الروابط و الاسباب

انّ اهم مـا یـأنس به الانسـان من خلاـل تمـاسّه بالعـالم الخـارجی الـذی یحیط به هی العلاقه بین رغباته و احتیاجاته و بین اجزاء العالم. فالانسان یلمس بوضوح ان ثمه علاقه بین الطعام و بین الشـبع، ففی کلّ مره یتناول الخبز و اللحم یتبدل جوعه الی شبع؛ و حین یتناول الماء العذب یرتفع عطشه، و حین یرتدی الملابس المناسـبه یلمس انّه وقی جسمه من وطأه الحر أو البرد، و هکذا لا یمر علیه وقت حتی یدرک اجمالا انّ هناک علاقه و رابطه وجودیه بین جمیع اجزاء العالم.

و کلما توغل بالبحث و التدقیق أکثر، تعرّف علی هذه العلائق بنحو أکثر تفصیلا.

و فی الواقع لا یعـدو هذا الادراک ان یکون تجسـیدا للقانون العام المعروف بقانون العله و المعلول الذی یقوم علیه عالم الوجود فی نظامه المدهش. و هو

(الادراک) فی نفس الوقت تعبیر عن معنی المقوله البسیطه التی تجری علی ألسنتنا باستمرار: لیس ثمه حادثه تقع دون عله.

اجل! انّ ادراکنا نحن البشر مشبّع بالاذعان الی علاقه السبب و المسبّب.

و الامر لا یقتصر علی اعتقادنا نحن وحدنا و حسب و انما یسری الی الحیوانات، فرغم انها تفتقر لقدره النطق الّا ان شعورها الفطری یؤکد ایمانها بنفس العلاقه، بحیث نجدها تسعی دائما وراء الأسباب و الوسائل التی تؤمّن لها مقاصد الحیاه.

فهی إذا جاعت و عطشت تهرع نحو الغذاء و الماء، و حین تشعر بالتعب تذهب الی أماکنها التی تستریح فیها؛ و حین یطرأ فی خیالها إحساس بالحاجه الی النسل تقترن بأزواجها؛ و حین تحسّ بالمخاطر تداهمها تبادر للدفاع عن نفسها بالمخالب و الاسنان و القرون و المناقیر و اللدغات السامه أو انها تتوسل بالفرار.

و المسأله لا تقتصر علی الانسان و من بعده الحیوان و حسب، و انما تتعدّاهما الی الموجودات الاخری کالنباتات و الجمادات المرکبه و البسیطه. فرغم انّ هذه الموجودات تفتقر للادراک و الشعور الّا انها تسلک نفس الطریق. فکما یندفع الحیوان لتناول طعامه حین یشعر بالجوع فکذلک تمارس النبته النشاط نفسه فی موقع الحاجه اذ تمتص الغذاء الذی تحتاج إلیه بواسطه جذورها بعد ان تجذبه إلیها.

و بالنسبه للجماد فهو الآخر یمارس فعالیه تبرز الی الوجود آثارا تختص به.

و فی الواقع انّ کل موجود حی یتطلع لکماله الوجودی، لذلک تجده لا یستقر لحظه و انما یسعی منذ البدایه و حتی الشوط الاخیر لتحقیق تطلعاته الخاصه.

(المسأله تشبه المسار الذی یحرک الطفل الرضیع لیتحوّل عبر أشواط تکاملیه الی

رجل أو مرأه ناضجين).

و كذلك الحال بالنسبه للنباتات، فمنذ اللحظه الاولى تتحرك الحبه أو النبته الصغيره فى المسار الذى يحوّلها الى شجره كامله، حيث تجذب إليها ما تحتاج إليه من عناصر التربه و تتوجه الى المركبات التى تنطوى على نسب خاصه تنسجم مع اشواط نموها و تكاملها.

أساس الحياه أو القاعده الاساسيه للدين

يمكن ان نفترض انسانا يقوم برنامج حياته على أساس الاهواء و الرغبات، فهو يسعى دون قيد أو شرط لاشباع رغباته و الاغراق باللذه بالقدر الذى تسمح به البيئه الحياتيه التى تحيط به.

و إذا افترضنا انّه اتيحت لهذا الانسان قوى و قدرات اضافيه يتفوق بها على الآخرين فسيعمد الى فرض رغباته و اهوائه على ابناء مجتمعه و يحوّلهم الى عبيد كما هو عليه الحال فى المجتمعات التى ترزح تحت نير الاستبداد و تخضع للنهج الديكتاتورى.

و قد نفترض حاله مجتمع آخر يتحرّر افراده من العبوديه و الاستبداد، و يمسكون زمام الامور بأنفسهم لتحقيق حريتهم و الحفاظ عليها. ثم يعمدون للحيلوله دون تفشى مظاهر الفوضى، الى اعتماد برنامج عمل يقوم على رأى الاكثريه أو المجموع، ليسرى بذلك المنهج الاجتماعى فيما بينهم.

اننا نعرف انّ البشريه مرّت بعصورها المختلفه بأحد هذين النمطين (الاستبدادين الفردى و الجماعى) فتذوقت المحاسن كما تجرّعت المحن و المرارات، و لا زالت على نفس المنوال فى العصر الراهن.

اما الاسلام فيرفض- بالاستناد الى الاصول الثلاثه آنفه الذكر- الانقياد الى أىّ من هذين النمطين؛ لانّ تسليم زمام امور الحياه لرغبه فرد واحد أو لرغبات الاكثريه، انما يعنى عمليا ارساء قواعد الحياه على أساس العواطف و الأحاسيس. و هذا يخالف ما خصّ به نظام الخلق، الانسان من خصوصيه تميّزه عن سائر الحيوانات.

فالانسان خصّ- خلافا لسائر الحيوانات و الكائنات- بالقوه العقليه التى هى بمثابه جهاز لتمييز الخير من الشر، و النفع من الضرر، و بالتالى فان رغبات الانسان تخضع لهذا الجهاز، ثم يقدم الانسان على ما يختاره له العقل. اما الحيوان فيتحرك تبعا لما تمليه قرائحه و دوافعه الغريزيه.

و حين تكون الحاكميه للعواطف و الأحاسيس فسينقاد الانسان لرغباته سواء اتفقت مع الحق و الصواب أم لم تتفق، و حينئذ يكون معنى ذلك- فى الواقع- إلغاء لقوه العقل، و حينها يتحرك الانسان بمنطق الحيوان، و ليس بمنطق الانسان، تماما كما يصرّح القرآن الكريم بذلك: الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَما تَأْكُلُ الْأَنْعامُ(۱).

لا ينبغى لاى نهج من مناهج البشر ان ينفصل- كلّيا- عن عالم الوجود الفسيح الذى يعدّ المحيط الكبير لحياه الانسان؛ لأنّ البشر هم فى النهايه جزء لا ينفكّ من عالم الوجود لا يملكون سوى الانقياد إليه.

اننا لا نستطيع ان نجد فى عالم الوجود شيئا لا يؤثر محيطه الوجودى على

۱- محمّد: ۱۲.

طبیعه الوظائف التی یؤدیها. فعند ما نتأمل کل نوع من انواع الموجودات نجد أنها تنطوی فی وجودها الخاص (بنیتها الوجودیه) علی هدف معین تتحرک وفقه و تنقاد إلیه تبعا لما زودها به نظام الخلق (إراده الخلق) من وسائل و ادوات تهدی الی المقصد.

هذا القانون الکلی یجری فی جمیع المخلوقات بدءا من ابسطها و انتهاء باکثرها تعقیدا و ترکیبا.

و لما کان الوجود الانسانی لا یعدو ان یکون جزءا یسیرا من عالم الوجود الکبیر، لذا فانّ الانسان لا یستطیع ان ینحرف فی أبسط شئونه الوجودیه عن نظام الوجود العام.

مضافا لذلک انّ هذا الانسان زوّد من قبل نظام الخلق بأدوات و قوی تتناسب مع حیاته و تهدیه الی مقاصده. لذلک لا مفرّ له من ان یوفق دائما بین خصوصیته الوجودیه و بین المحیط الوجودی الذی یعیش فیه (العالم الکبیر) و ان یؤدی فی برنامجه الحیاتی الوظائف التی قررها له نظام الخلق، لا أن ینساق دون قید و شرط وراء ما تملیه علیه الاهواء و العواطف. و فی الحصیله الاخیره یتعین علی الانسان ان یتبع المنهج المنبثق من نظام الخلق، و لیس المنهج الذی یرضی میوله و عواطفه. و بعباره اخری ینبغی ان یکون الدین فطریا. یقول تعالی: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

۱- الروم: ۳۰.

و معنی ان یکون الـدین فطریا ان لا یکون تبعا لهوی النفس، أی لا یکون الامر علی منوال الامثله التالیه: انّ الانسان یتناول الغذاء و الشـراب لانه مجهز بالجهاز الهضـمی، و یتزوج لانّه مزوّد بالجهاز التناسلی، و یرتدی الملابس لان جسمه عار من الریش الذی ینمو علی اجسام الحیوانات، و یحافظ علی بقائه و وجوده لانّه مزوّد حتی اخمص قدمیه بأدوات الدفاع.

الانسان لا یفعل کل ذلک بـذریعه هـذه الـدوافع، بـدلیل انّه لا یملک حریه ترک الغذاء و الشـراب و النکاح، و لیس له أیضا ان ینتحر و یرمی بنفسه الی التهلکه.

و لهذا السـبب أیضا نجد انّ الاسـلام أمر حتّی بضـروریات الحیاه من مثل الطعام و الشراب و اللباس و نظائرها. و لتوضیح الفکره بصـیغه اخری نری انّ الانسان یتوسّل فی کل الاعمال التی یزاولها بما یناسـبها من اسـباب و وسائل، فهو یمارس رؤیه الاشیاء عبر النور الخـارج من عینیه، و یسـمع الأصوات عبر الأذن، و یسـتفید من الیـد فی التقاط ما یریـد، و بـذلک لا ینتظر ان تنجز الاعمال هکذا من خلال الصدفه.

و الانسان یسـعی أیضا لمعرفه سـر وجود کل ظاهره من الظواهر، دون ان یفصل بینها، لانّه یـدرک أن ثمه علائق بین الظواهر، و انّ الهیئه الکونیه (إراده خـالق الوجود) أوجـدت لکـل مخلوق نمطـا من نظـام العله و المعلول بحیث یتحرک فی محیـط یعیّن له نهجـه الحیـاتی و یکشـف له عن المسـار الـذی یجب ان یتبعه. و مـا یـدرکه الانسـان کـذلک، انّ أی مخلـوق یبتعـد عن مسـاره التکوینی أو یترکه انمـا یکون قـد ضـحّی بسـعادته و عرّض نفسه للفناء. فاذا قـدّر لنا ان نتصور شـجره تمتنع عن تناول الغـذاء أو حیوانا یمتنع عن التنفس فلا یمکن ان ننتظر أن یکون

مصيرهما سوى الهلاك و التحوّل الى كتله من الجماد. لذا لا يملك أى مخلوق سوى الانقياد الى زمام العلل و الاسباب التى تنسجم مع وجوده و نظام خلقه و طى المسار المعيّن له تكوينا. و الانسان و ان كان حرا نظرا للاراده و الشعور اللذين يملكهما، الّا ان حريته هذه تكون امام ابناء نوعه الذين لهم نظير شعوره و ارادته، و لا يستطيع ابدا ان يمدّ حريته بحيث تشمل الاسباب و العلل التى أوجدته أو تلك التى لها اثر فى أعماله.

و إذا قدّر له احيانا ان يفرّ من تأثيرات بعض الاسباب، كأن يهرب من حرّ الشمس الى الظل أو يحتمى من المطر بالسقوف، فهو فى الحقيقه يهرب من سبب ليلجأ الى سبب آخر.

يعيّن على الانسان إذا من منطلق ما يتحلى به من واقعيه- موهوبه إليه إلهيا- أن لا يرى نفسه مستقلا و ان يسلك دائما الطريق الذى هيّأه له نظام الخلق، و يسير وفق النهج الذى حدّده جهاز الخلق و محيط الوجود بما ينطوى عليه من وظائف و أعمال.

و طالما كان الانسان مثل سواه من مخلوقات هذا العالم و نظمه غير مستقل، مفتقرا فى وجوده الى خالق الكون (جل و علا) فعليه ان يرى نفسه عبدا للخالق.

و فى الوقت نفسه نعرف انّ اتباع الانسان لما يريده اللّه منه، بحيث يكون مظهرا لاراده الخالق المتعال يتساوى مع اتباعه لما يهديه إليه نظام الوجود. بمعنى انّ ما يريده اللّه من تشريع و نظم (الدين) هو نفسه ما تريده الفطره و يهدى إليه نظام الوجود.

يتضح من فقرات البحث انّ المناهج التى تتقوم على اساس إراده الفرد الواحد

أو إراده الاكثريه، تفتقر للقاعـده المتينه و يبقى المنهج الـذى يقوم على قاعـده واقعيه حقيقيه هو منهـج الاسـلام وحده، و ذلك كما يقول تعالى فى محكم كتابه العزيز: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ(۱).

أ فلا يتذكر الانسان انّ كلّ الطرق، سوى طريق العبوديه للّه، ضلال!

۱- الجاثيه: ۲۳.

ما وراء الحسّ و التجربه

اشاره

يقول تعالى: وَ إِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ* وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِى يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ(۱). انّ آراء و عقائد الانسان على قسمين، هما:

۱- الآراء و العقائد النظريه التى لا ترتبط بالعمل الّا بواسطه، مثل الرياضيات و مسائل ما وراء الطبيعه.

۲- الآراء و العقائد العلميه التى ترتبط بالعمل دون واسطه، مثل المسائل التى ترتبط بالاشياء التى تستحق الانجاز.

انّ الطريق الى تحقق الرأى و العقيده فى القسم الأول يستند الى العلم و اليقين اللذين ينتهيان بدورهما الى البرهان أو «الحس».

أما القسم الثانى فيتمثل باتباع الاشياء التى تصل بالانسان الى الخير الذى فيه سعاده الانسان، أولها دخل فى سعادته، و اجتناب الاشياء التى تعود عليه بالشقاء أو تضر بسعادته.

أما الاعتقاد بحقانيه شى ء لم يتحقق لنا العلم به (كما فى القسم الاول) و كذلك الاعتقاد بشى ء دون ان يتبيّن لنا وجه الخير أو الشرّ فيه (كما فى القسم الثانى) فيعدّ من نوع الاعتقاد الوهمى الذى ينطوى على الخرافه.

انّ آراء الانسان و عقائده تنتهى الى ما تقضى به الفطره. و الفطره تحثّ على

۱- البقره: ۱۷۰- ۱۷۱.

البحث عن علل الاشياء و تدفع الانسان فی الطریق الذی یحقق کماله الحقیقی.

علی اساس هذا الاصل نری الانسان لا یذعن الی الرأی الخرافی المبتنی علی الجهل و العمی.

أما ما یوجب ان یعتقد الانسان بالخرافات فهی العواطف و الاحاسیس الداخلیه و ما توحی به من أوهام، و اساس هذه العواطف هی مشاعر الخوف و الرجاء و الرهبه و الامل. فخیال الانسان یتمخض عن صور تترافق مع الخوف أو الرجاء، ثم یعمد الاحساس بالخوف أو الرجاء الی ترسیخ هذه الصور و تثبیتها بحیث لا یمکن اخفاؤها عن النفس التی تتسم بالخوف أو الامل.

علی سبیل المثال یحصل للانسان و هو فی صحراء مظلمه لا تسعفه عیناه علی رؤیه الاشیاء، أن یکون ضحیه الخیال الذی ینشط فی هذه الحالات. ففی اللحظه الذی یشعر الانسان بالرهبه و الوحشه من الظلام الدامس الذی یحیط به، و فی الوقت الذی یفتقر فیه الی ما یؤنس وحشته و یهدّئ روع نفسه و یمنحه الامان، نجد الخیال ینشط بفعالیه قصوی فیحلّ له کل شبح یراه بصوره غول مهیب یقترب نحوه لیفترسه، أو یصوّر له أرواحا ترید ان تؤذیه، فی حین ان ایا من هذه الخیالات و التصورات لا یملک وجودا واقعیا فی الخارج، و لو قدّر لهذا الانسان و ان یحصل علی مصباح لکان بمقدوره من خلال النور ان یمیّز بین ما یتهدّده فعلا و بین الاوهام.

و حین تتملّک الانسان حاله الخوف و الرهبه و تستبدّ به فانّ صوره الشبح الوهمی تتکرّر أمامه و هو یأخذ اشکالا مفزعه و یتحرّک کیف یشاء، علی الارض و فی السماء و من فوق الانسان و من حوله!

و قد تتطوّر الحاله أكثر حين تنتقل من انسان الى آخر حتى تنتشر بين مجموعه كامله، فى حين انّ اصل القضيه لا يعدو أن يكون خرافه لا أساس لها من الحقيقه.

هل ثمه شی ء وراء الحسّ و التجربه؟

أبتلى الانسان منذ أقدم العصور و لغايه الآن بالآراء و العقائد الخرافيه. و قد يتصوّر البعض انّ الاوهام و الخرافات هى من خصائص الشرقيين وحدهم و حسب، بيد انّ هذا خلاف الحقيقه. فالغربيّون ان لم يكونوا أحرص على الخرافات من الشرقيين، فهم على الاقل يتساوون معهم.

لقد توسّل العلماء بكل الحيل و سعى روّاد الوعى دائما الى اجتثاث آثار الخرافه من نفوس عامه الناس و بذلوا فى سبيل ذلك الجهود و مارسوا النشاطات المختلفه من أجل يقظه المجتمع، الّا انّ الداء بقى مستعصيا على العلاج و أتعب الاطباء و لم يزل!

و السبب فى ذلك يعود من جهه الى انّ الانسان لا يتخلى عن منهج التقليد فى تكوين الآراء النظريه و تلقّى المعلومات الحقيقيه، و لانّه من جهه ثانيه ينطوى فى وجوده على الاحاسيس و العواطف الانسانيه.

لذلك لا أملك سوى الأسى فى ان أصارح القرّاء بانّ العلماء لم يوفقوا حتى اليوم فى علاج هذا الداء و الانتصار عليه. بيد انّ الذى يثير العجب فى هذا المجال هو الرأى الذى يتردّد فى الاوساط المتمدنه و بين بعض علماء الطبيعه المعاصرين، فيما يقولونه من انّ العلم المعاصر يقوم اليوم على اساس الحسّ و التجربه و يرفض ما دون ذلك!

انّ التمدن و الرقی الحضاری یقوم علی أساس التكامل الاجتماعی، و المجتمع یتحرك فی كافه الاتجاهات الممكنه التی تنطوی علی الكمال و تقود مساره إلیه.

هؤلاء یخططون لرؤیتهم التربویه علی هذا الاساس.

بید انّا نری انّ هذا الرأی یثیر العجب و هو ینطوی بنفسه علی اتباع الخرافه! فالعلوم الطبیعیه تبحث فقط فی خواصّ الطبیعه، و هذه الخواص ثابته بالنسبه لموضوعاتها.

و بعباره اخری؛ ان العلوم المادیه تسعی دائما لإماطه اللثام عن الخواص الداخلیه المخفیه فی الماده، الّا انها لا تستطیع ان تنفی ما وراء الماده و تبطل وجوده.

فالذی یعتقد بعدم وجود شی ء وراء الحس و التجربه انما یعتقد بشی ء لا دلیل علیه، لانّ هذا الاعتقاد بنفسه خارج عن نطاق التجربه و لم یخضع لها. و هذا من اوضح مصادیق الخرافه.

انّ تحقیق الكمال و نیل السعاده الاجتماعیه یتطلب احیانا ان یحرم بعض الاشخاص من سعادتهم الفردیه و رفاههم الحیاتی، اذ یقوم هؤلاء بالتضحیه و تقدیم حیاتهم فی سبیل الدفاع عن الوطن أو القانون أو بعض الغایات النبیله مما ینتهی بصیانه المجتمع و الحفاظ علی حریمه.

و فی الواقع انّ ما یفسّر إقدام هؤلاء علی تقدیم هذه التضحیات هو ایمانهم بانهم یسیرون فی طریق الكمال أو فی اطار اصول و اهداف تمثل الكمال.

بید انا نجد الحقیقه خلافا لذلك؛ لما ذا؟ لانّ هذا السلوك لا ینطوی علی الكمال و انما هو عدم و حرمان، و اذا كان كمالا فهو كمال للمجتمع و لیس للفرد،

هـذا اذا نظرنـا للمجتمع كمجتمع (أى دون النظر الى الاـفراد و مع الاخـذ بنظر الاعتبار انّ الشخصـيه الاجتماعيه هى شخصـيه فى مقابل شخصيه الفرد) فى حين انّ الانسان يريد الاجتماع لنفسه،- أى ان يعود عليه بالمصلحه و النفع- لا من أجل المجتمع!

على هذا الاساس نجد انّ قاده هذه المجتمعات يلقّنون افرادها بانّ الانسان يخلد بالتضـحيه بعد موته، و يحفظ لنفسه بالفداء ذكرا حسنا باقيا يبعث على الفخر و الاعتزاز، بمعنى انّه يكسب حياه خالده.

بيـد انّ هـذا الكلام ينطوى على «الخرافه» هو الآخر، و الّا فأيّه حياه تكون للانسان بعـد أن يفنى؟ اذا كان ما يبقى هو الاسم فقط، فبأىّ مبرّر نطلق اسم «الحياه» على هذه الحاله، فى حين لا تنطوى الّا على مجرد الاسم و حسب؟

انّ الكلاـم الآـنف يشـبه فى منطوقه، قولنـا: انّ على الانسان ان يتحمل مشاقّ القانون و مرارته و يوطّن نفسه على الصبر ازاء بعض رغباته فى سبيل ان يبقى المجتمع و يحافظ على استقراره و يسير نحو كماله.

انّ الذى يطلق هذا الكلام يعتقد بانّ كمال المجتمع هو كماله؛ فى حين انّ هذا الكلام هو ضـرب من الوهم و الخرافه، لانّ كمال المجتمع لاـ يمكن أن يكون كمالاـ للفرد الّـا اذا تطـابق الاثنـان (لا أن يفنى الفرد و يتلاشـى وجوده نهائيا) اما اذا لم يتطابق هـذا الكمال (الاجتماعى) مع كمال الفرد و لم يصل الاخير الى كماله فانّ الامر يخرج عن المعنى العقلانى للكمال.

فـاذا تصوّرنا مثلا انّ فردا أو امه يسـتطيعان ان يحققا آمالهما و طموحاتهما و لو من خلال التوسل بالظلم و الجور، و بمقـدورهما ان يتفوقا على الآخرين دون ان

یجدا من یقف فی وجههما، فهل یعتقدان حین ذاک انّ کمال المجتمع هو عین کمالهما، و ان ذکره الحسن هو فخر لهما؟! ابدا، فانّ ما یحصل هو سعی حثیث من قبل الامم و الشعوب المقتدره فی استغلال الشعوب و الامم الضعیفه و استعبادها، بحیث لا یرضون بأقلّ من إلحاق الرقّ و العبودیه بالافراد و الشعوب.

و حینئذ هل یعدو هذا المنهج (الاستعماری) الّا ان یقضی قضاء مبرما علی المریض بحجه شفائه و معالجته من مرض مزمن!

اما الطریق الذی یطویه القرآن الکریم فی هذا السیاق، فیعتمد علی:

۱- امر الانسان ان یتبع فی مرحله الآراء النظریه ما أنزله اللّه إلیه، دون ان یکون لانسان الحقّ فی ان یقول کلمه دون علم.

۲- حثّ الانسان ان یتبع فی المجال العملی الاعمال التی ترضی اللّه و تکون عنده (سبحانه) من الباقیات، فاذا کانت هذه الاعمال متطابقه مع رغبات الانسان القلبیه، ففی ذلک سعاده الدارین، و اذا کانت مخالفه لرغباته، فانّ فی الصبر علی ذلک أجرا عظیما. یقول تعالی: وَ ما عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ وَ أَبْقی(۱).

هل الانقیاد للدین تقلید؟

یذهب الحسّیون و أصحاب الاتجاه المادی، للقول: انّ اتباع الدین و الانقیاد إلیه هو نوع من التقلید، و العلم ینهی عن التقلید.

و یقولون أیضا: انّ الدین لا یعدو ان یکون خرافه، و قد اقترن مع الانسان فی المرحله الثانیه من مراحل وجوده علی هذا الکوکب.

فهؤلاء یعتقدون انّ حیاه الانسان علی الارض مرّت بأربعه اشواط، هی:

۱- عصر الاسطوره.

۱- القصص: ۶۰.

ص: ۱۳۹

۲- عصر الدین.

۳- عصر الفلسفه.

۴- عصر العلم.

الملاحظ انّ هذا الکلام لا یقوم علی اساس العلم، و هو بنفسه ضرب من الوهم و الخرافه.

فما یقوله هؤلاء من انّ اتباع الدین هو نوع من التقلید، نجیب علیه بالقول: انّ الدین هو مجموعه من المعارف التی ترتبط بالمبدإ و المعاد، و منظومه من القوانین و الضوابط العبادیه و الاجتماعیه و المعاملاتیه أخذت عن طریق الوحی و تلقّاها الانسان بواسطه النبوه. و الوحی و النبوه هما أمران ثبتا بالدلیل و البرهان.

فما یأتینا من الاخبار بواسطه رجل صادق، تعتبر أخبارا صادقه تستند الی العلم، لاننا نفترض فی مثل هذه الحاله انّا حققنا العلم بصدق المخبر عن طریق البرهان.

بید انّ الاغرب من ذلک کلّه انّ قصه الاتهام بالتقلید (!) تصدر من أناس لا یملکون فی دعائم حیاتهم و وسائلهم الاجتماعیه شیئا آخر سوی التقلید. فهم مقلدون للآخرین فی الملبس و المأکل و المسکن، و فی طراز الزواج و فی شئون الحیاه کافه، و لیس لهم سوی اتباع الرغبه و الهوی!

و الطریف فی أمر هؤلاء انهم استبدلوا مصطلح التقلید بألفاظ- مراوغه- أخری، فقالوا: انهم یتبعون فی حیاتهم ما علیه مجتمعات العالم المتقدم!

و اذا قدّر لهؤلاء ان یمحوا کلمه «التقلید» و یجعلوها غریبه نادره التداول- من خلال الحیله الآنفه- فانّ النهج لا زال لم یتغیّر، و انّ کل شی ء یدل علی بقاء المعنی و الاستئناس به!

و الاغرب من ذلک کلّه، هو ان یغدو شعار هؤلاء: «تلوّن بلون الجماعه و ارم

بدلوک مع الآخرین» شعارا علمیا یبعث علی معانی التقدم و التمدن، فی حین یغدو الشعار القرآنی: لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ(۱) نوعا من التقلید الدینی الذی یحکی الخرافه!

نخلص من کلّ ما مرّ الی انّ الدین ینبثق من الوحی و العلم، و بذلک فهو یتسم بالعلمیه علی طول الخط، فی حین یقوم وجه العالم المتقدم علی قاعده معاکسه تماما، اذ هو مملوء تقلیدا.

اما قصه تقسیم الحیاه البشریه الی أربعه أطوار، فهی رؤیه لا أساس لها من الصحه، فهذا هو تأریخ الدین و الفلسفه بین ایدینا، و فیه نری ان انبثاق دین ابراهیم (علیه السلام) کان بعد عهد الفلسفه فی الهند و مصر و کلدان.

و فی المسار نفسه انبثقت دیانه عیسی (علیه السلام) بعد عهد الفلسفه الیونانیه، اما دین الاسلام و بعثه رسول اللّه محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فکانت بعد عهد فلسفه الیونان و الاسکندریه.

و بذا یتبیّن أن أوج الفلسفه کان قبل أوج الدین، و قد اثبتنا فی محله من بحوثنا انّ دین التوحید (الاسلام) یتقدّم علی الادیان کلّها.

اما التقسیم الذی تقوم علیه الرؤیه القرآنیه لتأریخ الانسان، فهی تقوم علی أساس المراحل التالیه:

۱- عصر البساطه.

۲- عصر وحده الامم.

۳- عصر الحسّ و الماده.

۱- ص: ۲۶.

العلاقه بين العقيده و الاخلاق و العمل

اشاره

نعرف- جميعا- المعنى الحرفى لهـذه الكلمات الثلاث: العقيـده، الاخلاق، و العمل. فمسار الحياه مملوء بآلاف المصاديق الـداله عليهـا و هى تمر امام ناظرنا باستمرار. و ان كان يمكن ان نجـد من لا يفهم ما تـدل عليه من مفاهيم كونها الفاظا عربيه، و ذلک بحكم تغـاير اللغه، الّـا انّه فى نفس الوقت هنـاک مـا يـدل عليها من الفاظ اللغات الاخرى بحيث يمكن ان نطمئن الى انّ الجميع على معرفه عامه بهذه المفاهيم.

انّ «العقيـده» أو «المعتقـد» تطلق على الصوره الفكريه التى يؤمن بهـا الانسـان و يصـدّقها، و ذلـک نظير قولنـا: «إنّ دوره الارض السـنويه حول الشـمس تقود الى الفصول الأربعه: الربيع، الصيف، الخريف و الشتاء»، أو «انّ الوجود و ما فيه مخلوق من قبل اللّه» و انّ «الخالق واحد و كل ما هو موجود فى أفناء الوجود هى آثار لوجوده» و نظائر ذلک.

أمّا «الاخلاق» فنعنى بها الصوره الادراكيه التى تسـتقر داخل الانسان، و تعبّر عن نفسـها فى الموقع المناسب، فتتجلى بشـكل دافع داخلى يحثّ الانسـان على اداره العمـل. فهـذه الصوره الادراكيه تسـتقرّ فى قلب الانسـان الصـلب الشـجاع و تتجلى بشـكل دافع داخلى يبعـث فيه العزيمه على مـواجهه الاخطـار الـتى يمكن دفعهـا، و تحثّه على المـواجهه و الـدفاع. و بعكسه الانسـان الخـامل الجبان الذى

تستقر فی داخله صوره مغایره تجعله ینهار امام الخطر و یفرّ من المعرکه.

انّ هاتین الصفتین «الشجاعه» و «الجبن» هما خلقان من الاخلاق الانسانیه یتّسم الاول منها بالقبول و الثانی بالرفض. و غالبا ما تکون احدی هاتین الصفتین فاعله فی وجودنا و تترک آثارها فینا. و قد یحصل احیانا ان لا یکون سلوک الانسان واضحا ازاء الاخطار القطعیه أو المحتمله، اذ قد یثبت امام الحوادث و یستقیم فی مواجهه التحدیات، و قد یرجح احیانا الفرار من المیدان.

و مردّ هذا التذبذب الذی غالبا ما یحصل فی اوائل حیاه الانسان انّ اللوح الداخلی للانسان لا یزال نقیا- فی هذه المرحله المبکره- من الصفتین معا، بحیث لم تکتسبا بعد صفه الصوره الادراکیه الثابته.

اما المصطلح الثالث «العمل» فهو عباره عن مجموعه من الحرکات و السکنات التی یقوم بها الانسان عن شعور و إراده بغیه تحقیق واحد من مقاصده. و العمل بهذه الصفه ینجزه الانسان علی الماده، و هو یترکب من مئات بل آلاف الحرکات و السکنات، و بالتالی لا- یعبّر عن وحده حقیقیه، و انما أسبغت علیه صفه الوحده نظرا لوحده المقصد و اتساق الحرکات و الفعالیات المختلفه فی نسیج موحد یسری إلیها من وحده المقصد.

فاذا شئنا ان ندقق فی وجبه طعام واحده مما تعارفنا علی اطلاق صفه العمل الواحد علیها، لرأینا ان تناول لقمه واحده یتطلب القیام بالکثیر من الحرکات و الفعالیات. فهناک أولا الاحساس بالجوع کدافع محرّک لقصد الانسان فی تناول الطعام و الوصول الی الشبع، فمع وجود هذا الدافع تبدأ اعضاء مختلفه بممارسه الحرکه و النشاط باتساق؛ من بینها: الید و الرأس و الفم و المری ء و المعده، حیث

تقوم بممارسه الكثير من الفعاليات عبر نظام يتسم بمنتهى التكامل و المهاره، ثم يأتى الدور لنطلق على هذا العمل الارادى وصفا موحدا هو «تناول وجبه غذاء واحده».

و علينا ان نلاحظ انّ هذه الصوره التى أوضحناها للعمل تنطبق على الحاله التى تكون فيها للعمل صله وثيقه بالماده، أى يكون عملا جوارحيا ينفذ باليد و الجوارح الاخرى. اما بالنسبه للعمل الداخلى الذى يشتمل على الفعاليات الداخليه للانسان و يقوم بتنظيم مجموعه الحركات و الافعال التى لا تحصى، و يكسوها الوحده من خلال وحده المقصد و تحريك الإراده و تحفيزها للعمل، فانّ حسابه يكون مستقلا عن حساب الاعمال الخارجيه، رغم انّه ينطوى كذلك على الكثره و تعدّد الحركات.

و ما ينبغى أن ننتبه إليه هو انّ العمل الخارجى يمكن ان يطرأ عليه التغيير و التبديل حتّى مع ثبات عنوانه الكلى العام. فعمليه تناول الطعام على سبيل المثال، مرّت باطوار مختلفه على أكثر من مستوى. فمن ناحيه كان الانسان يتناول الطعام فى بادئ الامر من الخضار و الحبوب و اللحوم الطازجه دون طهى، ثمّ أخذ يطهى الطعام مع تطوّر خبرته فى الحياه و نضج تجربته. و من ناحيه ثانيه نلاحظ ان اسلوب تناول الطعام يمكن ان يتغيّر من زاويه الكيفيه الخارجيه، اذ بمقدور الانسان ان يتناول الطعام بيده و ان يتناوله بالملعقه و هكذا.

بيد انّ هذه التغيرات و غيرها لم تغيّر من العنوان العام للعمل الخارجى، الذى بقى ينصرف الى عمليه تناول الطعام.

اما الوجه الداخلى للعمل، أى تنظيم الحركات و الفعاليات و كسوتها بلون

متسق واحد مستوحى من وحده المقصد، و بعث إراده العمل، فهو أمر لا ـ يقبل التغيير أو التبديل و انما يبقى دائما ثابتا على حالته.

و توضيح ذلک انّ الانسان (سواء کان متمدنا أو وحشيا متخلفا) سيکفّ عن تناول الطعام و ستتلاشى الحرکات و الفعاليات التى ترتبط بانجاز هذا العمل فى اللحظه التى ينسى بها وحده المقصد، أو يبعد عن ذهنه اسم الاکل الذى يکون باعثا لاراده الربط بين الحرکات و الفعاليات ذات الشأن بتناول الطعام.

کيف وجدت الاخلاق

اذا أخذنا بنظر الاعتبار المثال آنف الذکر حول عمليه تناول الطعام، فسيتضح تماما انّ مقصد العمل – فى کل عمل – هو بمثابه المسار الذى يتجلى امام الانسان بواسطه العواطف الممزوجه بالشعور الانسانى. فيقوم الانسان أولا بغيه تحقيق المقصد بتدارس الموجبات و الموانع الداخليه و الخارجيه للعمل، ثم يکسو نشاطه وحده سوف تنتشر على الحرکات و الفعاليات تکون منبثقه من ماهيه المقصد، و فى مرحله ثالثه يبدأ بتوزيع الادوار عبر الحرکات و السکنات و من خلال الأعضاء التى قدّر ان لها دخلا فى انجاز العمل، بحيث يتحرک کل عضو لانجاز عمله فى اطار عمليه توافق و انسجام و تکامل مع الاعضاء الاخرى (فى مثال الطعام تسبق حرکه اليد حرکه الفم، و حرکه الفم حرکه المرى ء و هکذا ...) و بعد ان يضع الضوابط اللازمه و يقيّمها يشرع بالعمل بواسطه الإراده.

انّ المتأمّل بهذا السير يدرک بوضوح انّ العمل الداخلى يستلزم فعاليه أکبر من العمل الخارجى، رغم انّ العمل الداخلى يکتسب هو الآخر صفه الوحده بحکم امتثاله لوحده المقصد (بحسب اعتقادنا) لينتزع بعد ذلک اسما واحدا اذ غالبا ما

نطلق علیه اسم «التروی» و «التصمیم» و «التهیؤ للعمل».

و الـذی یبعث علی العجب هو تکرّر هذه الفعالیه الداخلیه مع کلّ عمل مهما کان صـغیرا أو کبیرا، حتی لو بلغت الاعمال الآلاف یومیا.

أمـا الاختلاـف بین الاعمـال من جهه التکرار، أی حین تکون للعمـل فعـالیه داخلیه مسـبقه، فـانّه یتمثل بمیل العمل الـداخلی الی السـهوله کلما تکرّر العمل الخارجی حیث تتضاءل الصـعاب و تنخفض الجهود و بالعکس. و السـبب انّ أرضـیه الفعالیه الداخلیه تکون قد تهیأت مع انجاز العمل لاول مره، و بتکرار العمل الخارجی تساهم هذه الارضیه فی تسهیل العمل و تقلیل الجهود. لهذا السبب بالـذات نری الصعوبات تتراکم أمامنا حین نهم بانجاز عمل لم نقم به قبل ذلک، ثم تزداد الصـعوبات حین یکون العمل الـذی نهمّ به من النوع الـذی لم یخطر ببالنا قبل ذلک. فحین نقدم علی عمل من هذا النوع علینا ان نتحمل الصـعوبات و المشاق بحکم عـدم استعدادنا (داخلیا) لإنجازه، بیـد انّا ما ان نقوم به فی المره الاولی، حتی نکون فی المره الثانیه قد تجاوزنا الکثیر من الجهود التی خطوناهـا فی المره الاـولی و ترکت آثارها فی اسـتعدادنا الـداخلی. فالمقتضـیات و الموانع تکون واضـحه فی المره الثـانیه، و نکون نحن علی اهبه الاسـتعداد لاـزاله الموانع و تهیئه المقتضـیات، بالإضـافه الی اننا لا نبـذل فی المره الجدیـده مئونه لتنظیم الحرکـات و ضـبطها، و انمـا غـایه ما نحتاج إلیه فی المره الثانیه هو اسـتحضار التصـمیم (الخریطه) الـداخلی الـذی کنّا قد انجزنا العمل وفق مفاده فی المره الاولی.

و بتکرار العمل فی المرّات اللاحقه سنواجه مشاکل أقل و نبذل جهودا یسیره

اعتمادا على الاستعداد الداخلى المرتكز فينا. و من الواضح انّ تكرار العمل سيفضى الى حاله تكون معها صوره العمل الداخليه حاضره دائما فى ادراك الانسان و شعوره، بحيث انها تتجلى و تعبّر عن نفسها بادنى مثير و تترك آثارها كما ينبغى، كما فى عمليه التنفس و النظر و التكلّم بهدف ايصال المقاصد التى نرومها.

و يحصل احيانا ان يكون لشدّه الايمان (بموضوع) ما يساوى الثمره التى تكون من تكرار العمل.

و فى كل الاحوال، فاننا نطلق- فى هذه الحاله- على مثل هذه التصديقات الذهنيه التى ترتبط بالعواطف اسم «الخلق» و من هذه الزاويه بالذات قالوا: انّ الاخلاق هى عباره عن الملكات و الصور النفسانيه الثابته التى تصدر اعمال الانسان على اثرها بسهوله.

و من هنا بالذات يمكن اكتساب الاخلاق تاره عن طريق تكرار العمل و تاره عن طريق التلقين بحسن العمل، أو عن طريق الاثنين معا.

فالانسان الخوّاف يخضع احيانا لايحاءات قواه الداخليه و تحريضاتها بحيث يبلغ مشارف الموت اثر وقوعه بالخطر تلو الآخر، دون ان يكون ثمه خطر حقيقى يبعث لذلك سوى الايحاء الداخلى.

و فى الواقع انّ ما لتكرار العمل من تأثير فى وجود الاخلاق يعود فى حقيقه الامر الى تأثير الاعتقاد (أى الى الصوره العلميه) لانّ الدافع الى تكرار العمل فى داخل الانسان يتمثل بتلقين الذهن بإمكانيه القيام به و ارتفاع الموانع عن ذلك و توافر المقتضيات اللازمه للانجاز، حتى يبلغ التلقين الذهنى الى مستوى يجسّد للانسان امكانيه القيام به دائما، و يجليه بصوره حسنه امامه، بحيث لا يتصوّر

امکانا لمخالفته. تماما کما یحصل للانسان حین یواجه بغته حیوانا وحشیا مفترسا فیستولی علیه الخوف فینسیه حتی الفرار، و یجعله یجمد فی مکانه دون حراک. و فی مثل هذه الحالات حتی لو خطر الفرار فی ذهنه، فلا یعدو هذا الخاطر مستوی الخیال الواهی الذی لا یترتب علیه أثر عملی.

نظیر ذلک ما یحصل لمن یتعاطی الافیون و المشروبات الکحولیه، فحین ینجذب الی هذه العاده لا یقلع عنها حتی و هو یعرف مضارّها الروحیه و الجسمیه علیه. و سرّ ذلک یتمثل بضعف العقل بحیث لا یستطیع ان یغلب میله و هواه الی هذه الممارسه المهلکه.

نتيجه البحث

يتضح مما مرّ انّ الاخلاق تقع عموما بين العلم و العمل. أو بتعبير آخر: تشترك الاخلاق فى طرف بحدود مشتركه مع العقيده، و تشترك فى الطرف الثانى بحدود مشتركه مع العمل و الفعل.

و بصيغه جديده نقول: ان الخلق هو نفسه الاعتقاد بحسن الفعل الذى يكون منشأ لاراده حين تستقر و تثبت تتحوّل فى الانسان الى صفه داخليه يطلق عليها اسم «الخلق».

فاذا انصرف الانسان لاسباب معينه عن معتقد معيّن، فسيفقد أثر ذلك «الخلق» الذى كان يناسب ذلك المعتقد. و من ناحيه ثانيه إذا لم يوفق عمليا للفعل و العمل، أو أتى بفعل مخالف، فسيفقد تدريجيا «الخلق» المتناسب مع الفعل، حتى يؤول الامر الى زواله كليا.

فما يضمن الاخلاق فى الحقيقه و يحفظ لها ديمومتها، هو العمل من ناحيه و المعتقد و الايمان من ناحيه ثانيه. فالانسان الذى لا يؤمن بوجوب الدفاع عن حياض مقدساته و حريمه، من المحال ان يتصف بفضيله الشجاعه. و ذلك الذى ينزل البلاء بحريم شرفه ثم لا يرفع يدا للدفاع و لا يحرّك ساكنا، سيبقى محروما من الشجاعه الى الابد.

من هنا يتضح انّه لا معنى لما يقال «لا يوجد ما يضمن تنفيذ الاخلاق فى

المجتمع» لانّ الضمان ينبغی ان يكون متناسبا مع الشی ء الذی يريد ان يضمنه.

فاذا كانت الاخلاق ترتبط علی حد مع العقيده و الايمان، و علی حد آخر مع الفعل و العمل، فان انسب ما يضبطها و يحافظ علی ديمومتها و يضمن لها التوفيق علی أحسن وجه، هو تقويه الايمان و الاعتقاد من ناحيه و مراقبه الاعمال و الافعال من ناحيه ثانيه.

و الّا كيف يجوز ان نتصور مجتمعا يحيا افراده فی اطار أعمال يرون انها تحقق لهم السعاده و التوفيق، و يؤمنون بها تماما ثم يفتقدون الی الضمان الذی يحفظ الاخلاق المناسبه لهذه الاعمال؟

اننا نجد فی البلاد المتمدنه التی تنفذ فيها القوانين و الضوابط علی نحو كلّی، انّ افراد المجتمع يعون الاطار العالم لوظائفهم الاجتماعيه، و يلتزمون بها، و يتقيدون من ناحيه ثانيه بالاخلاق التی تتناسب مع تلك القوانين و الضوابط العامه. فلا يكذب احدهم علی الآخر، و لا يظلم بعضهم بعضا، يتجنبون خيانه المجتمع و الحاق الضرر به، و ينأون عن العماله و التبعيه للاجنبی و كل ما يمكن ان يشكّل اهانه لقانونهم و مقدساتهم الوطنيه.

و السبب فی هذا السلوك يعود من ناحيه الی التزام هؤلاء بواجباتهم التی يحدّدها القانون، و يعود من ناحيه ثانيه الی الجو المناسب الذی تحميه الدوله و تدافع عنه بجهود اعلاميه متواصله لا تعرف التعب.

و اذا أطلت بعض الاخلاق الذميمه من هذه الزاويه أو تلك، فانها تمثل حاله استثنائيه، لانّه حتی مع وجود المدنيه و سريانها تظهر- استثناء- حالات مخالفه للقانون.

و لكن حين نأتی الی الاخلاق التی لا تجد لها- اصلا- دعما، عمليا فانّ

الصوره تختلف. مثال ذلک: الـدعوه الی تجنب الفساد الجنسـی و العوارض الاخلاقیه و غیر ذلک، ففی هـذه الحاله نجـد الدوله تفشـل فی تثبیت هـذه الاخلاـق فی الواقع الاجتمـاعی حتی مع وجود الاعلام المکثّف، بل نجـد علی خلاف ذلک، انّ الاخلاق المخالفه لما تـدعو إلیه الـدوله تکتسـح الصوت الاعلامی التبلیغی و تنزل الضـربات یومیا بکیانه القوی المتین! ففی بلد تشـیع فیه المشـروبات الکحولیه و تقـدم بـدلا من المـاء فی ریـاض الاطفـال و فی المـدارس و ...؛ و ینتـج منهـا و یسـتهلک سـنویا ملایین الاطنان؛ و فی بلـد تسود القبله و ...؛ بدلا من صـیغ التحیه و التعارف التقلیدیه؛ فی مثل هذه البلد لا یمکن ان یجنی الاعلام مهما بلغ شدّه و شـمولا، شـیئا علی الصـعید العملی؛ بل لا یعدو العمل التبلغی ان یکون جزءا من اللغو. فی مثل هذا البلد، تواجه آلاف العملیات الاعلامیه الموجهه ببیت واحد من الشعر الذی نظمه امثال شکسبیر و لا مارتین فی وصف المحبوب و التعشق به!

و بـذلک نری مرد الانحطـاط الاخلاـقی فی العـالم المتقـدم لاـ یعود الی عـدم وجود الضـمان لتطبیق الاخلاـق، و انمـا یعود الی الکیفیه التی شیّد بها القانون؛ فالقانون لم ینظّم بشکل یتناسب مع هذا الجزء من الاخلاق الانسانیه الفاضله.

نخلص ممـا مرّ الی انّ الاخلاـق ترتبـط فی وجودهـا و دیمومتهـا بعلاقه خاصه مع الایمان و العقیـده من جانب و مقام العمل من جانب آخر.

فهذان العاملان لهما تأثیر کامل علی وجود الاخلاق و عدم وجودها و علی بقائها أو زوالها.

و الذی ینبغی ان نمحص النظر به الآن هو: هل انّ للعمل نظیر هذه العلاقه مع

الایمـان و العقیـده و مقـام الاخلاق؟ و هل للایمان و العقیـده نظیر هـذه العلاقه و الارتباط مع الاخلاق و العمل؟ و هل العلاقه و الترابط بین هذه العناصر الثلاثه هی کمثل العلاقه التی تضم الاخوه الثلاثه الی بعضهم، أم انها نظیر النسبه لعلاقه الأب باولاده؟

ثم الی أی مـدی أخـذ الاسـلام هـذه الروابـط بنظر الاعتبـار، و نظر إلیهـا بعین الاهتمـام فی قـوانینه و احکـامه؟ و مـا هـو مـوقف الاتجاهات الاجتماعیه الاخری من ذلک؟

یمکن ان نقول انّ الاتجاه العام للاجابه علی هذه الاسئله اصـبح واضحا من خلال البحوث الآنفه، أما التفاصیل فهی بانتظار مقال آخر قد نوفق لکتابته.

القسم الثانی الامامه و التشیع

اشاره

الولایه و الزعامه

۱- معنی الولایه

نحن افراد البشر الذین نعیش و نتوالد علی سطح الکره الارضیه منذ عصور مدیده، اخترنا لانفسنا ان نعیش فی اطار حیاه اجتماعیه. و من البدیهی ان یساهم کلّ واحد منّا باثراء مسار هذه الحیاه بما یسعه من امکانات و یبذله من جهود، لیعود و یستفید من حصیله الجهد الجماعی المتراکم تبعا لمرکزه الاجتماعی.

و هذا الاسلوب الاجتماعی فی الحیاه لا یسعه ان یتقدم و یسیر نحو الأمام الّا بالتأثیر علی مبدأ «الاستقلال الکامل» للانسان الفرد. اذ لا ـ یکون بمقدور الانسان الذی یعیش فی اطار حیاه جماعیه و یتفاعل مع جوانبها المختلفه علی مستوی بذل الجهود و المشارکه فی القرارات، ان یبقی بعد ذلک حرا طلیقا یفعل ما یشاء.

و مع ذلک فانّ مقتضیات الحیاه فی اطار الجماعه و ان کانت تقیّد الانسان الفرد الّا انها لا تذهب تماما باستقلاله أو تذیب شخصیته الفردیه بالکامل.

انّ الشخصیه الانسانیه الفردیه هی ماده المجتمع، و نسبه المجتمع الی الشخصیه الفردیه نسبه الصوره الی الماده. فالصوره الاجتماعیه ترتکز الی مجموع الارادات الجزئیه و هی تغیب مع غیاب الافراد و بغیابها یتلاشی البنیان الاجتماعی (أیّ مجتمع کان) و تتهدّم أرکانه.

و کل فرد؛ فی الوقت الذی یعیش فی اطار اجتماعی (سواء کان المجتمع

متقدما أو بدائیا متخلفا) فانّه بموازاه ذلک یوظّف ادراکه الخاص فی شئونه الشخصیه و یعیش حیاه شخصیه تتناسب صورتها فی کل مجال مع الإراده الشخصیه و التصمیم المستقل الذی یتخذه. بید انّه کثیرا ما یحصل و أن تعجز الشخصیه الفردیه عن تسییر امورها الحیاتیه بالاعتماد علی ادراکها و شعورها الخاصّین، فلا یکون بمقدورها ان تحقق أهدافها بقدراتها المستقله، مما یؤدی الی ان یمسک الآخرون بزمام امثال هؤلاء الناس.

قد یعود سبب العجز فی مثل هؤلاء الی خلل فی حواسهم أو الی ضآله قوتهم الادراکیه.

ثمه طبقه اخری تفتقر لقدره تسییر حیاتها بنفسها و تبقی بحاجه الی رعایه الآخرین. هذه الطبقه تتمثل بفئه الاطفال و غیر الراشدین، فهؤلاء یبقون فی ظل رعایه الکبار و توجیههم الی ان یرتقی مستواهم بالتعلیم و التربیه المتواصلین، فیبلغوا مرحله النضج.

و من الظواهر التی یمکن ان ترصد فی کل مجتمع، هو وجود بعض المرافق و المنافع التی لا ترتبط بشخص أو مرکز أو جهه معنیه، و لیس لها من یتصدی لها علی وجه التعیین، مثل الاوقاف و نظائرها.

و فوق ذلک کلّه فانّ المجتمع نفسه یحتاج الی ما یحمیه و یحفظ وجوده. فای مجتمع لا یمکن ان یستمر فی الحیاه الّا اذا تسالم جمیع افراده أو أغلبیتهم علی رعایه و احترام مجموعه من النظم و الضوابط التی یتعاهدون علیها.

و الّا اذا افترضنا مثلا عدم انصیاع البائع و المشتری الی العلائق و الضوابط المترتبه علی البیع و الشراء، فهل یمکن لانسان عاقل ان یقدم علی ذلک؟

و هكـذا نجـد انّ هنـاك مجموعه لاـ تحصـى من الوسائـل و الاـدوات التى يحتاجها الانسان فى حياته الاجتماعيه، و هى تفضـى بدورها الى بلوره و افراز سلسـله من النظم و الضوابط التى تنال رضا الجميع أو الاغلبيه. و فى الحصـيله الاخيره لا يمكن للانسان أن يواصل حياته فى اطارها الاجتماعى من دون وجود مجموعه من السـنن و التقاليـد و الضوابط و القوانين التى يمنـح الاعتراف بها و العمل بمقتضاها، امكانيه استمرار الحياه.

بيد انّ مجرد وجود هذه النظم لا يكفى فى بقاء المجتمع و استمراره فى الحياه.

اذ من الثابت اننا لا نجد مطلقا اثنين من ابناء البشـر يتساويان فى طراز البنيه الوجوديه و ما يرتبط بها من شـعور و إراده و اسـلوب عمل، فالتطابق الكامل مستحيل، و ان كان من الممكن ان يشترک مجموعه من الناس بالافكار الكليه.

و حين يكون الاختلاف فى الافكار الجزئيه هو امرا حتميّا لا نقاش فيه، فمن المؤكـد ان كل إنسان سـيختلف عن الآخر فى اتخاذ القرارات، و هـذا الاختلاف يوجب بـدءا خلق اسـتقطابات مختلفه تفضـى الى تلاشـى النظم و التقاليد المشترکه السائده و ذهابها هباء.

نضـيف لـذلک كلّه انّ تأريخ الحياه الانسانيه (فى المعطيات المتوافره بين ايدينا) يؤكد ما نشاهده فى علاقه المجتمعات البشـريه مع الانظمه المختلفه، من انّ كلّ مجتمع يحتاج فى بقائه و اسـتمراره الى شـخص أو مركز (سلطه) يتحليان بادراک و إراده تفوق إراده الاـفراد الآخرين و ادراكهم و يكون لهما السـلطه فى التحكم بهـذه الارادات و الادراكات (الفرديه) مما يفتـح لهما الطريق الى حفظ النظام السائد فى المجتمع و حمايته.

انّ هذه الحاجه المشار إليها تعبّر عن نفسـها فی جمیع المجتمعات بدون استثناء، مضافا الی انتباه الانسان إلیها بدافع الفطره الالهیه المرکوزه فیه. لـذلک تراه لاـ یسـتقر و لا یهـدأ الی ان یکل هـذه المهمه الی الشـخص أو الموقع الـذی یتوسم بهما القـدره علی تحقیق المهمه المنشوده، ثم ینتظر حینئذ إیفاء هذا المرکز بمتطلبات المسئولیه التی تحمّلها.

هـذه القاعـده نسـتطیع ان نقرّبهـا من خلال الامثله المبثوثه من حولنا و المتمثّله بحاجه الیتیم الی قیّم، و العائله الی ربّ الاسـره، و الوزاره الی الوزیر، و الاوقاف الی اداره الوقف، و الشعب الی الملک أو رئیس الجمهوریه و هکذا.

و نحن نطلق علی هذا الموقف الذی یتصدی بموجبه الشخص أو المرکز لاداره شئون الآخرین و تسییر حیاتهم و توجیههما، اسم «الولایه».

۲- منهج البحث

انّ ما یسـعی إلیه البحث الذی بین ایدینا هو بیان ما یعنیه مصـطلح «الولایه» من وجهه نظر الاسلام. و منهجنا فی البحث هو دراسه الموضوع عبر الرؤیه التی تنطوی علیها الفلسفه الاجتماعیه للاسلام، و لیس من خلال الفقه الاسلامی؛ و الفقه الشیعی الامامی منه خاصه.

و العـارفون بشـئون الفقه الشـیعی یتلمسون بوضوح الفـارق الکبیر بین منهـج الاسـتدلال فی هـذه المقاله و بین منهـج الاسـتدلال الفقهی السائد فی استنباط الاحکام.

۳- الولایه قضیه فطریه

لقـد تبیّن فیمـا مرّ من البحث ان مجـال الولاـیه یتحرک فی نطـاق مسائـل ضـروریه تفرض نفسـها فی المجتمع فرضـا و لا ترتبط (المسائل) بشخص معین أو یکون لها

متصـد بعينه. فالولاـيه تتحرك مره فی المجـال الـذی يعجز فيه صـاحبه عن اداره نفسه و تسـيير اموره كمـا فی حـال مال اليتيم و الامور المرتبطه بالمجانين و المحجوزين و غيرهم. و تتحرك تاره اخرى فی المسار الذی لا يرتبط بشخص بعينه، كما فی مسائل الاوقاف العامه و الامور الاجتماعيه المتصله بالاداره و الحكومه.

و بتعبير آخر ترتبـط الولاـيه فی مجـال الاعمال التی لا يتعلق انجازها و القيام بها بشـخص معين، و ليس لها من يتصـدّى لها على نحو التحديد و التعيين، فمثل هذه الاعمال لا يجوز ان تهمل و انما يناط أمر تنفيذها بمركز الولايه.

و قد ذكرنا انّ مجتمعا من المجتمعات الانسانيه القديمه و الحديثه؛ البدائيه و المتقدمه؛ الصـغيره و الكبيره؛ لا يسـعه ابدا ان يهمل موقع الولايه أو أن يتجاوز هذا المركز، بل عليه ان يسعى لايجاده حفاظا على وجوده و مصيره.

و هذه الحاجه هی بحدّ ذاتها أفضل شاهد على انّ «الولايه» من المسائل الفطريه.

انّ كـلّ انسان يـدرك بفطرته الالهيه المركوزه فيه ان العمل الضـروری الـذی ليس له من يتصـدى له، يحتاج الى من يتولاه؛ ای يحتاج الى: الولايه.

۴- نظريه الاسلام فی الولايه

اشاره

الاسلام بنفسه هو دين الفطره، شرّعت احكامه و قوانينه على اساس الفطره و الخلقه التی جبل عليها الناس.

يقول تعالى مشـيرا الى هـذا المعنى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلـدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْـدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الـدِّينُ الْقَيِّمُ، وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ(۱).

۱- الروم: ۳۰.

توضیح مختصر

يتكوّن الكون الفسيح الممتدّ، من اجزاء صغيره متناهيه فى الصغر و كواكب و مجرّات ضخمه تأتلف جميعها فى منظومه واحده. و ثمه ترابط وجودى بين اجزاء هذه المنظومه بحيث يؤثر كلّ جزء بالجزء الآخر و يتأثر به، و من ثم لا يمكن لأيه ظاهره مهما كانت صغيره أو كبيره الّا ان تؤثر فى حركتها على مسار الوجود، و تساهم مع الاجزاء و الوقائع الاخرى فى تشكيل نظام الوجود.

و الانسان بدوره هو ظاهره كونيه لا يسعه ان يكون بعيدا عن الاجزاء الاخرى و لا أن يستقل عنها بحركته و وجوده، فهو دائب التفاعل مع حركه الكون و ما يزخر به من انظمه و فعاليات؛ بل هو قطره ماء تنجرف فى تيار نهر الوجود الزخّار.

و هذا البناء الوجودى الضخم لا يمكث ساكنا بل هو فى حركه دائبه و سير تنبثق عنه تحولات وجوديه متواصله لا تنقطع. فكل ظاهره فيه تتحرك ابدا نحو كمالها و تنقاد فى مسار الهدايه الذى قدّرت له.

لقد زوّد نظام الوجود كل واحده من الظواهر الكونيه الادوات و القدرات الكفيله بتحقيق مقاصدها الوجوديه التى تسعى لبلوغها عبر نشاطها التكاملى.

و لا يمكن لاى نوع أن يحقق مقاصده الوجوديه و يبلغ اهداف الكمال التى ينشدها فى حياته الّا من خلال مسار الهدايه الخاص به و عبر الأدوات و القدرات التى زوّد بها وجوديا. فبتفعيل هذه القدرات يستطيع الكائن ان يحقق حوائجه الوجوديه و يتجاوز عبر الحركه و النشاط المتواصل، حاله النقص، الى حاله الرشد و الكمال.

انّ خير ما يؤيد هذه الفكره هو البيان العام الذى ينطوى عليه قوله تعالى:

الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی(۱).

و کذلک قوله تعالی: الَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی* وَ الَّذِی قَدَّرَ فَهَدی(۲).

و هکذا نستنتج انّ الانسان یجب أن یعرف الخیر و الشر و النفع و الضرر عن طریق الالهام التکوینی و الهدایه الوجودیه. و السر: انّ الانسان لا یعد جزءا مستقلا عن الوجود العام و لا منفصلا عنه، و لطالما کانت الطبیعه العامه للخلق (الوجود) تقود کل جزء من اجزائها الی ما یحقق کماله الوجودی المتناسب مع رتبته الوجودیه، فکذلک سیکون حال الانسان الذی لا یشذ عن هذه الهدایه.

بید انّ ما یمیّز النوع الانسانی عن غیره- فی المرتبه الوجودیه- هو انّ الانسان یبلغ مقاصده الحیاتیه و یحقق هدفه فی الکمال من خلال الادراک و الإراده. لذلک کان من الضروری ان یتجلی الالهام التکوینی و الهدایه الوجودیه المشار لهما آنفا بصوره معارف و علوم و افکار، کما تلمّح الآیه الکریمه لذلک:

وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها(۳).

یتضح مما سلف انّ الانسان مزوّد عن طریق الالهام التکوینی و الهدایه الفطریه التی جبل علیها بمجموعه من المعارف و الافکار التی تضمن له السعاده فی زحمه الحیاه. و عن طریق هذه المعارف و الافکار یستطیع الانسان ان یحقق التوافق بینه و بین الکون، و یمنع التضاد و التنافی أو الاصطدام بحرکته العامه و مسار الکمال الوجودی الذی ینطوی علیه العالم، و بذلک یحافظ علی کماله التکوینی من التلاشی و الفناء.

۱- طه: ۵۰.

۲- الاعلی: ۲- ۳.

۳- الشمس: ۷- ۱۰.

بمعنی انّ التوافق بین الانسان و الکون و عدم اصطدام الانسان بحرکه الکون یعود الی المعارف و الافکار التی زوّد بها الانسان تکوینا، و التی ترشده من ناحیه ثانیه لمساره فی الهدایه و التکامل.

هذا المعنی یشیر إلیه قوله تعالی فی الآیه الکریمه: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

فالآیه الکریمه تشیر الی ما یلی:

أولا: طالما کانت سعاده الانسان فی الحیاه مرتبطه بالواقع التکوینی للوجود، فلا بدّ للنظام الذی یصلح للناس أن ینبثق من ثنایا نظام الخلقه (الوجود) العام و من الحقیقه الخاصه التی ینطوی علیها تکوین الانسان.

بمعنی انّ البشریه لا یصلح لها الّا النظام الذی یتسق مع سنن الکون و نوامیسه و مع فطره الانسان و تکوینه.

ثانیا: لما کان نظام الوجود و التکوین متسما بالثبات، کان لزاما ان یکون الدین و منهج الحیاه المستمد منه ثابتا أیضا لا یخضع للرغبات و لا یتبدّل مع المیول و الأهواء. فلو اتسم النظام بالتذبذب مع المیول و الرغبات فسینحرف الانسان و یمیل عامدا عالما نحو الخطأ، برغم ما تدلّ علیه فطرته و یهدی إلیه تکوینه من الصواب.

یقول تعالی: أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللّهُ عَلی عِلْمٍ(۲).

و القرآن الکریم یذکّر الانسان فی آیات کثیره ان یتبع الحق فی حیاته، و ان

۱- الروم: ۳۰.

۲- الجاثیه: ۲۳.

يقبل حكم العقل السليم و يجانب الهوى و الباطل، و الّا فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ(۱).

ثالثا: انّ الخروج على احكام الفطره و تحدّى قوانينها، هو فى حقيقته تحد للنظام الكونى و اعلان سافر لمواجهته. و الذى يدخل فى صراع مع النظام الكونى المزوّد بقدرات عظيمه عليه ان ينتظر إما الهزيمه و الانسحاق امامه؛ أو الاذعان و العوده ثانيه الى خطّه و مجراه.

و فى الواقع انّ الانسان الذى ينحرف عن دين الفطره عليه ان ينتظر أياما صعبه و حياه يتجرع فيها الغصص و المرارات، كما أشارت لذلك الآيات التى تتلو الآيه الكريمه من سوره الروم (آيه رقم ثلاثون) التى نتحدث عنها الآن.

عوده الى الموضوع

تبيّن لنا انّ الاسلام دين يقوم على اساس الفطره، و بناء على هذا الاصل أمضى الاسلام احكام الفطره و ضروراتها، و فى طليعه هذه الضرورات و الاصول الفطريه الواضحه هى مسأله «الولايه».

و بلغ من بداهه هذه المسأله و وضوحها فى وعى المسلمين و حياتهم ان احدا لم يسأل رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) عنها. ففى حياه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و بعد الهجره بالذات سرت أحكام الولايه عمليا و هى تتجسّد فى اداره أمور الناس و نصب الولاه و القضاه، و ممارسه التعليم و التربيه و ارسال المبلغين، و رعايه الصدقات و الاوقاف و غير ذلك، من دون ان يسأل أحد من المسلمين عن أصل لزوم هذه الاعمال التى تجسّد معنى الولايه،

۱- يونس: ۳۲.

رغم انهم سألوا عن اشیاء صغیره و غیر ذات شأن کمسائل الحیض و الأهلّه و الإنفاق التی وردت فیها آیات من القرآن الکریم.

و فی الاتجاه نفسه الذی یدلّل علی بداهه مسأله الولایه و کونها تمثل نزوعا فطریا أصیلا فی تکوین الانسان، جاءت وقائع سقیفه بنی ساعده. اذ لم یکن جسد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) قد وری الثری بعد عند ما اجتمع عدد من الصحابه من المهاجرین و الانصار، و قد ترکوا جسد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) جانبا و اخذوا یبحثون فی کیفیه اختیار خلیفه.

انّ المتمعّن فی حدث السقیفه یلمس الکثیر من الرؤی و الافکار التی تداولها الصحابه هناک، فمن قائل: منا امیر و منکم أمیر، و من قائل غیر هذا القول. بید انا لا نجد من الصحابه من تساءل أو شکّ فی اصل ان یکون للمسلمین خلیفه.

و ان کان ثمه دلاله نستوحیها من ذلک فهی انّ الجمیع کان و یستمر هکذا و هو یفتقد الی مقام الولایه و مرکزها. و الاسلام بدوره اقرّ المسلمین علی هذا و أمضی صحه ما قرّروه بفطرتهم من حاجه المجتمع الی مرکز الولایه و الحکم.

دلیل آخر ثمه دلیل آخر نستوحیه من قوله تعالی: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلی أَعْقابِکُمْ وَ مَنْ یَنْقَلِبْ عَلی عَقِبَیْهِ فَلَنْ یَضُرَّ اللَّهَ شَیْئاً، وَ سَیَجْزِی اللَّهُ الشَّاکِرِینَ(۱) و ما رافق الآیه من حوادث و اسباب.

من الثابت انّ الآیه نزلت فی خصوص واقعه أحد حین اشیع بین المسلمین اثر

۱- آل عمران: ۱۴۴.

هزیمه ألّمت بهم انّ رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) قد قتل، فما کان منهم الّا ان فرّوا من میدان القتال، باستثناء عدّه قلیله فضّلت الثبات علی الفرار.

نزلت الآیه و هی تحمل خطابا للمسلمین و تؤنبهم علی ما بدر منهم. و لکی تکون جوانب الفکره واضحه علینا ان نذکر انّ المنهزمین إثر شائعه قتل رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لم یعودوا الی عباده الاصنام، بل و لم یتخلّوا عن الصلاه و الصیام، و انما شکّوا فی جدوی الجهاد و فائده الاستمرار بالقتال بعده (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

و الآیه الکریمه جاءت لتؤنبهم علی هذا المعنی بالذات و تلومهم لترکهم المرفق الجهادی الذی کان علی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و تقول لهم:

انّ ما کان علی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من اشکال الولایه و التنظیم، و الاداره و الحکم ینبغی ان یستمر حتی لو قتل (صلوات اللّه علیه و علی آله). بل و تجاوزت الآیه مسأله القتل- و هی مسأله طارئه ثبت انها لم تتجاوز الشائعه- لتشیر الی حقیقه آتیه دون ریب ما ثله فی وفاه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لتؤکد: أنّ رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) سیغادر الحیاه فی نهایه المطاف (قتلا أو وفاه طبیعیه) فهل یسوّغ لکم ذلک ترک سیرته و اهمال سنته؟

لقد أوضحت الآیه الکریمه ان ما جاء ببعثه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من هدیه و سیرته و سنته لا یجوز ترکه و التخلّی عنه و الانقلاب علیه. فما محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) الّا رسول، أما الدین فهو للّه، و سیبقی ما بقی وجهه (جل علا).

و مقتضی هذا التأکید، انّ مرکز الولایه و الحکم ینبغی ان یبقی حیا مستمرا فی المجتمع الاسلامی، و انّ المرافق التی انبثقت عن الولایه النبویه فی التربیه و التعلیم و التبلیغ و المال و الاقتصاد و الدفاع و القضاء یجب ان تستمر فی مسارها و تؤدی منافعها للناس بعد مغادره رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أیضا.

و فی الآیه أیضا دلاله علی وجوب التزام المسلمین بشئون الولایه فی المجال الاجتماعی تماما کما کان علیه الحال علی عهد النبی الاکرم.

بمعنی انّ مقام الولایه یبقی مسئولا بعد النبی الاکرم عن تطبیق سلسله الاحکام الدینیه الثابته التی یطلق علیها الشریعه الاسلامیه، و یبقی مسئولا عن مراقبه التنفیذ و اقامه الحدود علی المتخلفین، بالإضافه الی ما یناط بهذا المرکز من اتخاذ قرارات طارئه تؤمّن مصلحه الاسلام و تحافظ علی الشئون الکلیه للمجتمع الاسلامی و تلبی احتیاجاته. و من سمه هذه القرارات انها متغیره دائما تصدر تبعا للمصالح الزمنیه المتجدّده و تنقض بزوالها و هکذا.

الاحکام المتحرکه فی دائره الولایه

ذکرنا فی خاتمه الفقره الآنفه انّ الاحکام و القوانین التی تطبّق فی المجتمع الاسلامی تنقسم الی قسمین: الاحکام الثابته غیر القابله للتغییر؛ و الأحکام المتغیره.

لتوضیح الفکره نفترض انّ هناک شخصا ینتمی الی بلد معین و یقوم فی نفس الوقت بالأشراف علی عائلته و ادارتها. إنّ مثل هذا الشخص سیقوم تبعا لمسئولیته فی إداره الأسره بتوجیه افرادها بما یحقق مصلحه الاسره جمیعا. فهو یعطی لهذا الفرد مسئولیه انجاز عمل و ینیط بالآخر مسئولیه عمل آخر، و قد یقرّر زیاده ساعات العمل فی البیت أو تقلیلها. و فی مواجهه ما تتعرض له الاسره من

مشكلات خارجيه قد يلتزم الصمت تاره، و قد يواجه الموقف بالتصدى للمشكله تاره اخرى.

و هكذا يتحرك ربّ العائله ليدير الاسره انطلاقا من موقعه و ما يمليه هذا الموقع من صلاحيات.

بيد انّ الامر لا يقتصر على هذه الحدود وحدها و حسب، و انما ثمه قيد آخر يتحكم فى الخط العملى لربّ الاسره. و هذا القيد يتمثل بانتمائه و انتماء اسرته الى البلد الذى يعيش فيه. ففى البلد ثمه مسار عام يضبط الواقع الاجتماعى لا يمكن تجاوزه و ثمه ضوابط يجب مراعاتها و العمل بمقتضاها.

لذلك لا يسع ربّ الاسره فى ممارسته لصلاحياته الأسريه ان يتجاوز القانون العام السائد فى البلد، و لا أن يخرج عن اطار الضوابط المتداوله فى المجتمع.

و بذلك تنتهى الضوابط و الاحكام التى تسرى فى محيط الاسره الى قسمين:

الأول: الأحكام الثابته الناتجه عن انتساب الاسره الى بلد معين. و مثل هذه الاحكام تتسم بالثبات و الدوام و عدم التغير نظرا لثبات اطارها.

الثانى: احكام متغيره منوطه بصلاحيات رئيس العائله، بيد ان طابعها المتغيّر و المتحرك دائما لا يعنى خروجها عن الخط العام الذى يسود فى البلد، كون الاسره نفسها تنتسب إليه، و انما تأتى فى امتداد الخط العام و دون تناقض أو تضاد معه.

انّ النسبه القائمه بين رئيس العائله و افراد عائلته لها ما يناظرها بين مركز الولايه و الحكومه الاسلاميه و بين المجتمع الذى تحكمه. ففى الاسلام ثمه احكام إلهيه نزل بها الوحى على رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و مداركها قطعيه واضحه فى القرآن و السنه، مثل هذه الاحكام لا مجال لتغييرها أو تجاوزها و انما

من شأن مركز الولايه فى نظام الحكم الاسلامى تنفيذ هذه الاحكام و معاقبه من يتجاوزها.

و لكن ثمه فى الدائره الثانيه، صلاحيه لولى الامر (الحاكم الاسلامى الشرعى) أن يتخذ سلسله من القرارات و الاحكام المستنبطه فى اطار الاحكام الاسلاميه الثابته، و يعتمد عليها فى استيعاب المصالح المتجدّده فى المجتمع و امتصاص المتغيرات الطارئه. هذا اللون من الاحكام الذى يصدر عن صلاحيه ولى الامر فى اطار ثوابت الشريعه، و المصالح الاجتماعيه، يطلق عليه مجموعه الاحكام المتغيّره.

علينا أن نتبّه الى انّ الاحكام من الصنف الثانى واجبه التنفيذ حين تصدر من مركز الولايه، و لها من الاعتبار ما للشريعه نفسها. لكن مع فرق- انها ليست جزء من الشريعه السماويه الثابته- و انها متغيّره يخضع استمرارها و بقاؤها لطبيعه المصلحه التى أوجدتها.

و لطالما كانت الحياه الاجتماعيه فى تحوّل مستمر يقطع المجتمع الانسانى اشواطها نحو التكامل، لذا فانّ هذه الاحكام المتغيره تتغير تدريجيا و تزول لتفسح المجال لما هو أحسن منها و انضج.

نستطيع ان نضع اليد من حصيله الفقرات الآنفه، على مجموعه من الحقائق التى تطويها العناوين التاليه:

الاحكام الثابته و المتغيّره

اتضح من البيان الآنف ان الاحكام الاسلاميه التى تطبق فى المجتمع الاسلامى، على قسمين. القسم الاول: هو الاحكام السماويه و قوانين الشريعه و احكامها الثابته التى لا مجال لتغييرها. فمثل هذه الاحكام، و هى وحى سماوى

نزل على رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) تشكل عنوان الدين الفطرى الذى لا مناص للبشريه من تنفيذه و الالتزام به الى الأبد، كما اشارت الآيه الكريمه لذلک فى قوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

و ثمه فى السنه الشريفه ما يشير الى الحقيقه نفسها فى القول المأثور: «حلال محمّد حلال الى يوم القيامه و حرام محمّد حرام الى يوم القيامه».

قد يخطر فى ذهن اغلبيه المفكرين المعاصرين انّ المجتمع الانسانى يتغيّر باستمرار تبعا لقانون التحوّل و التكامل العام، و بالتالى فلا مناص من تغيّر الاحكام السائده (جميعا) تبعا للتقدم المدنى فى المجتمعات الانسانيه.

انّ الاجابه التفصيليه تخرج عن نطاق هذا البحث(۲). بيد انّ ما نكتفى ببيانه اجمالا انّ القوانين و الضوابط المدنيه تستند فى نهايه المطاف الى الاحتياجات التكوينيه و الواقعيه للانسان.

فمهما تجدّدت أطوار المدنيه و تغيّرت القوانين المعبّره عنها، فانها بالتالى لا ـ تخرج عن تلبيه ما يحتاج إليه الانسان حقيقه و تكوينا.

من البديهى الثابت، انّ احتياجات الانسان لا تخضع بمجموعها للتحوّل و التغيير، و انما ثمه ما يتسم بالثبات و الاستمرار منذ مطلع الحياه البشريه، كحاجه الانسان للدفاع عن مقدساته و حياته و وجوده، و مسأله الملكيه و الحاجه لتأسيس

۱- الروم: ۳۰.

۲- مرّ الجواب على هذا التساؤل فى بحث« الاسلام و احتياجات الانسان المعاصر» الذى تقدم فى القسم الاول من الكتاب، و سيأتى ما يدل عليه فى بحوث قادمه، و بالذات فى جواب المؤلف على الاسئله الاربعين التى وصلت إليه من امريكا. المترجم].

الحکومه و وجود السلطه و نظائر ذلک من الاصول التی ترتکز الی نظام الخلقه و التکوین الذی جبل علیه الانسان.

لـذلک لا ـ مناص لای نظام اجتماعی و لأیّ صیغه قانونیه (مهما کانت) من عناصر ثابته تقوم علیها تتجاوز التقلبات و تبقی رغم التحولات المدنیه المتغیره.

مثل هذه العناصر و الاحکام الثابته التی شخصها الاسلام یطلق علی مجموعها (فی ثقافه الفکر الاسلامی) اسم: الشریعه.

أما النوع الثانی المنوط بدائره الولایه و المنبثق عن صلاحیاتها، فهو الاحکام المتغیّره التی تتبع المصالح المتبدّله فی المجتمع.

لقد سبق لنا و ان ذکرنا انّ امثال هذه الاحکام التی تصدر من مرکز الولایه تتبع فی وجودها و زوالها المقتضیات و المصالح التی أوجدتها. و بالتالی ستتسم بالتغییر و التبدّل تبعا للتقدم المدنی و ظهور المصالح و المفاسد المختلفه.

أما ما لا یتغیّر و لا یطرأ علیه التبدّل أصلا، فهو «أصل الولایه» الذی یبقی علی حاله کونه تعبیرا عن حکم إلهی سماوی، و هو واحد من العناصر الثابته التی تدخل فی اطار الشریعه.

الاسلام و الدیمقراطیه

اشاره

انّ المجتمع الاسلامی، فی انطواء نظام الحکم فیه، علی نوعین من القوانین؛ الثابته و المتغیّره لا یخلو من الشبه فی هذه الجهه مع المجتمعات الدیمقراطیه.

ففی المجتمعات الدیمقراطیه یسود أیضا نوعان من القوانین: قوانین ثابته تتمثل فی الدستور لا یحق لاحد تغییرها حتی لمجلسی الامه و الشیوخ، و انما تکمن إمکانیه تعدیل بعض محتویات الدستور الدائم أو إلغاء بعض فقراته برأی

الشعب مباشره عن طريق الاقتراع العام، أو عن طريق تشكيل مجلس «المبعوثان» الذى تناط به مثل هذه المهمه.

و القسم الثانى هى القوانين المتغيّره ذات الطابع المتجدّد، و التى تشرّع من قبل مجلسى الامه و الشيوخ أو توضع من قبل مراكز اخرى مسئوله فى الدوله، شرط ان تكون بمثابه التفسير للقانون الدستورى، و ان لا تخرج فى محتواها عن ثوابت الدستور. و من الواضح انّ هذا النمط الثانى من القوانين يكون على الأعم قابلا للتغيير.

بيد انّ مثل هذا التشابه لا ينبغى ان يؤدى الى تصوّر خاطئ يقول بتطابق منهج الاسلام فى الحكم مع المنهج السائد فى الانظمه الديمقراطيه و الشيوعيه، كما يستظهر من كلمات بعض الكتاب و الباحثين.

فالمنهج الاسلامى- فى الحكم- يختلف عن المنهجين الديمقراطى و الشيوعى.

و يبلغ الاختلاف أشدّه فى النمطين من القوانين اللذين اشرنا لهما آنفا.

ففى جانب القوانين الثابته، نجد انّ اللّه (عزّ اسمه) هو واضع الاحكام و القوانين الثابته فى الاسلام. فى حين نجد ان مثل هذه القوانين فى المناهج الاجتماعيه الاخرى، هى وليده افكار الامه و ثمره لرأى الجماعه الوطنيه.

أما الاحكام المتغيره فهى منوطه- فى الديمقراطيات الحديثه- برأى الاكثريه، فما ترغب به الاكثريه (النصف+ ۱) و تمضيه يصبح قانونا، حتى لو أدى ذلك للتضحيه برأى الاقليه (النصف- ۱) لا فرق فى ان يكون ما تتفق عليه الاكثريه حقا أم لا.

أما فى الاسلام، فانّ الاحكام المتغيره و ان كانت ثمره لمنهج الشورى، الّا انها تستند قبل ذلك الى قاعده الحق لا الى رأى الاكثريه. و هى من جهه ثانيه تقوم

علی أساس المصالح الواقعیه دون ان تنقاد الی المیول و الاهواء.

انّ المؤشـرین اللذین یضبطان حرکه القوانین المتغیره فی المجتمع الاسلامی، هما الحق و المصلحه الواقعیه للاسلام و المسلمین، سواء أ جاءت الحصـیله منسـجمه مع رأی الاکثریه أم مخالفه لها. علی انّه من المفیـد ان ننتبه الی انّ المجتمع الذی تسود فیه قیم العلم و التقـوی و یـتربی علی أسـاس الاسـلام لاـ یمکن لاـکثریته ان تمیـل الی الرغبـات و الاـهواء، و لاـ أن تتنکب عن الحق و الحقیقه لترجح المیول الباطله علیهما.

انّ اللّه (عزّ شأنه) أمر فی آیات الکتاب العزیز باتباع الحق، الذی عدّه الضامن لسعاده البشر، و نهی (سبحانه) عن التنکّب عنه الی الهوی و الباطل حتی لو مالت الاکثریه إلیه.

یقول سبحانه: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ(۱).

أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلَّا أَنْ یُهْدی(۲).

... أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِ(۳).

لَقَدْ جِئْناکُمْ بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ أَکْثَرَکُمْ لِلْحَقِّ کارِهُونَ(۴).

و قوله تعالی: إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِ(۵).

۱- یونس: ۳۲.

۲- یونس: ۳۵.

۳- الصف: ۹.

۴- الزخرف: ۷۸.

۵- العصر: ۲- ۳.

و ثمه آيات كثيره أخرى تدل على المعنى.

انّ هذا الجانب من النظريه الاسلاميه كان مثارا لانتقاد عدد من الحقوقيين، الذين يرون انّ النهج الذى لا تتفق الاكثريه على قبوله لا يمكن ان يملك الضمانه لتنفيذه، و الاسلام يفقد من هذه الجهه مثل هذه الضمانه.

يضيف هؤلاء: انّ التجربه الاجتماعيه اثبتت بدورها انّ الاسلام لم يطبّق كاملا الّا لمده و جيزه- فى الصدر الاول من الاسلام- بينما نجد انّ المناهج الديمقراطيه استطاعت بتعبيرها عن رغبات الاكثريه و احترامها لها ان تعيش فى تأريخ الحضاره لقرون متواليه، و هى تزداد رسوخا و استحكاما يوما بعد آخر.

يقول هؤلاء أيضا: انّ ما يمكن ان نقوله عن الاسلام انّه كان جديرا بحاله البشر قبل أربعه عشر قرنا، اذ كان يوم ذاك المنهج الأصلح للتطبيق فى دنيا الناس، أما مع التحولات الحضاريه التى اكتنفت المسار الانسانى المعاصر، فلم يعد للاسلام فيها دور؛ و لم يعد صالحا للتطبيق.

الجواب على الاعتراض

ثمه عدّه نقاط نسوقها فى معرض الاجابه على هذا الاعتراض، هى:

أولا: أنّ رأى الاكثريه و قبولها للنظام عامل لا يمكن انكاره. بيد ان رأى الاكثريه يعود الى نمط التربيه السائد و نوع التعليم الذى يخضع له المجتمع.

و البحوث الاجتماعيه و النفسيه تحدّثت بما فيه الكفايه عن دور الثقافه و الفكر فى تشكيل الرأى العام، حتى وصلت المسأله الى حدّ البداهه.

و فى المجتمع الاسلامى حين ينشأ الناس على التقوى و حين يبث الاسلام قيمه فى المجتمع لا يمكن للاكثريه ان تجافى العقل السليم و تتبع الهوى، و لا يمكن

لها ان تجانب الحق و تضحی به ازاء الرغبات، و انما یکون موقفها دائما مع الحق.

و هذه الحاله لا تختص بالمجتمع الاسلامی وحده و انما هی ظاهره نلمسها فی المجتمعات المختلفه لا یشذ عن ذلک المجتمع الراقی المتقدم عن المجتمع المتخلف. فآراء الاغلبیه فی کل مجتمع و میول الرأی العام تتناسب مع نمط العادات السائده و الاهداف العامه التی تتحرک فی افق الثقافه و الفکر و السلوک.

و ما ینبغی ان نشیر إلیه، انّ کل نهج جدید یواجه فی بدایه ظهوره نوعا من الممانعه الاجتماعیه وسط الاغلبیه، و هذه الحاله لا تخص الاسلام وحده و انما تلازم المناهج الفکریه و الاجتماعیه الاخری.

لذا فانّ تحمیل الاسلام ما هو سائد فی اجوائنا من میول نابعه من الثقافه المنحرفه و نمط التربیه غیر السلیمه، لا یعدّ أکثر من مغالطه مرفوضه. فالاسلام یتحمل الموقف حین تکون ثقافته و منهجه التربوی و التعلیمی هما السائدین.

ثانیا: انّ التأمل فی تأریخ حوادث صدر الاسلام یکشف عن تحوّل مسار التطبیق بعد وفاه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من المنهج النبوی الذی کان سائدا فی عهد النبی الاکرم، الی مناهج اخری فی الحکم. فالتطبیق الصحیح للمنهج الاسلامی فی الحکم لم یسد کاملا الّا علی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و بعد وفاته سرعان ما تحوّل الحکم الی امبراطوریه عربیه، لا تعکس نهج الاسلام و لا سننه و ضوابطه فی الحکم.

و اذا صحّ ان نطلق علی هذا النمط من التحوّل اسم الموت، فهو أشبه بالشهاده و الغیله من الموت الطبیعی!

و هذه الحاله التی شهدت مع ظهور الاسلام قبولا اجتماعیا، ثمّ عادت الکره

بعد عدّه سنين للانقلاب على منهجه الصحيح؛ هذه الحاله لا يمكن ان نطلق عليها وصف رفض الاسلام و عدم القبول بمنهجه من قبل الاكثريه.

و انما تقضى طريقه البحث السليم، ان ندرس المنهج الاسلامى كما بلوره القرآن الكريم و السنه الشريفه، و خطوط التطبيق فى المثال النبوى، ثم نقارن بينه و بين المناهج التى سادت فى عصور الحكومات المختلفه التى تنتسب للاسلام و التى تبعث ممارساتها على الخجل، كى نتعرف بدقه على مسار الاسلام الحقيقى و فى أى مجتمع طبّق منهجه ثم رفضته الاكثريه حتى يحقّ لنا أن نزعم انّ اغلبيه الرأى العام ترفض المنهج الاسلامى!

انّ الاسلام لم ينفّذ فى منهجه الصحيح، حتى يكون قد أصابه الفشل أو اصطدم برفض الاكثريه، و بالتالى لا يصح ان تكون اعمال المسلمين و ممارساتهم البعيده عن الاسلام، دليلا- كما يريد البعض!- على عدم كفاءه النهج الاسلامى و سلامته.

ثم انّ حاله الافتراق هذه بين النظريه و الممارسه لا تقتصر على الاسلام وحده و انما تشمل المناهج الاخرى، و بالذات المناهج الديمقراطيه السائده فى بلادنا.

فمنذ نصف قرن قبلنا النظام الديمقراطى و دستوره فى الحياه، و أردنا ان نكون بذلك فى رديف الامم الغربيه المتمدنه. و لكن الى ما ذا كان مآلنا فى الواقع العملى؟

انّ الاوضاع تتدهور يوما بعد آخر و تتحوّل من سيّئ الى أسوأ، بحيث لم تتجاوز حصيله ما جنيناه من شجره الديمقراطيه سوى الثمر المر و الفضائح المتراكمه.

و السؤال: هل يمكّن ان نحمّل الديمقراطيه سيئات ما آلت إليه أوضاعنا؛ أم أنّ السبب يعود الى اننا لم نرفع من الديمقراطيه سوى اسمها و شعارها و تركنا العمل بقوانينها جانبا!

فـاذا كـانت الـديمقراطيه كنظريه لا ـ تتحمـل تبعات الواقع الـذى يسود باسـمها و هى غير مسـئوله عن بؤس الناس و تخلفهم (فى بلادنا) فكيف يجوز ان يكون الاسلام مسئولا و ان يتحمل تبعات الواقع السلبى و هو مغيّب عن القيمومه و القياده؟

ثالثا: اذا كان مسار التقـدم المـدنى و خط التطوّر الحضارى قد عزل الدور الاجتماعى للاسـلام جانبا، و ان العصـر الراهن لم يعد يتحمل سوى الديمقراطيه منهجا سائدا لدى أكثريه البشـر، فكيف نفسّر- ياترى- انعطاف مجموعه من الشعوب الديمقراطيه، عن هذا النهج و توجهها نحو الشيوعيه؟

لقـد شـهدت البشـريه بعـد الحرب العالميه الاولى انعطاف عدّه شـعوب نحو الشـيوعيه، حتى غدت الديمقراطيه تفقد فى كل يوم موقعا من مواقعها، بحيث لم تكد تمضى مده زمنيه طويله حتى و اصبحت الشيوعيه تسود نصف العالم.

فكيف يا ترى نفسّر ذلك و نوفق بين الواقع و بين الزعم انّ الديمقراطيه هى خيار البشريه الراهن؟

هل يكون ذلك من خلال النظر الى الشـيوعيه كمرحله متقدمه تلت الديمقراطيه فى الحلقات المتكامله لخط التطوّر البشرى على هذا الصعيد، تماما كما كانت الديمقراطيه حلقه متقدمه فى خط التطوّر، على الانظمه التى سبقتها؟

أم نقول انّ الديمقراطيه مثّلت مرحله تكامليه فى حدّ ذاتها؛ أم ما ذا؟

انّ دراسه الافكـار التى تثيرهـا هـذه الاسـئله هو امر يخرج عن نطـاق هـذا البحث الموجز. و انمـا غـايه ما ينتهى إليه تحليل النهج الديمقراطى السائد فعلا فى نطاق أمم العالم المتمدنه، انها خرجت من اطار الاستبداد الفردى و الديكتاتوريه التى

كانت سائده فى العهود السابقه، لتدخل عصر الاستبداد و الديكتاتوريه الجماعيه.

فما كان يسود العالم فى العصور السابقه من ظلم و عبوديه و استغلال على عهد الاسكندر و جنكيز خان و اضرابهما، لا زال يسود العالم مع فوارق فى كيفيه الاداء.

ففى الامس كانت حملات الظلم و التدمير تسود البشريه بصيغ دمويه مباشره تعود لطابع الجهل- بالوسائل الحديثه- مما كانت تحفّز على تعجيل بواعث ثوره المظلومين على الظالمين.

أما اليوم فانّ الغارات على المظلومين و عالم المستضعفين تتم فى اطار شعارات برّاقه تأتى تحت شعار بسط العداله و نشر قيم الحق، و تمارس العدوان من خلال اصول الدعايه المتقنه بشتى المهارات الفنيه و النفسيه التى تستعين بمختلف الوسائل لتسويغ مظالمها و التعميه على مطامعها و اهدافها الحقيقيه.

و الحقيقه ان ما يشهده الواقع هو استمرار الظلم و العبوديه و الاستغلال و لكن هذه المرّه تحت مسميات جديده من امثال الحمايه و الاشراف و اشتراك المصالح و تقديم المساعدات دون عوض و نظائر ذلک.

إن بوسع الانسان الآن ان يلمس شواهد الاستعمار و مظالمه فى ارجاء المنطقه، و هى علائم بارزه لنهجه الديمقراطى! و بوسع الانسان ان ينظر الآن الى الجزائر و الكونغو و كوريا و غيرها من البلدان(۱)، بوصفها امثله حيّه على النهج الاستعمارى للديمقراطيات الغربيه.

فلا تزال دوله كفرنسا- تحمل مشعل الحريه بين امم الارض!- تعتبر الجزائر

۱- كتب هذا البحث قبل سنه من استقلال الجزائر.

أرضا تابعه لها. و لا يزال منطق القوى الكبرى يواجه صيحات المظلومين و الاحرار الجزائريين بدعوى انّ القضيه داخليه محضه تخص فرنسا وحدها و حسب، و بالتالى ليس من صلاحيه أحد أن يتدخل بشأن داخلى خاص بفرنسا! و بشكل عام نجد انّ المسار العالمى للمنهج الديمقراطى انتهى بتقسيم العالم الى كتلتين: كتله الامم الكبرى المتقدمه التى اعطت لنفسها حق التصرّف بمصير باقى امم الارض الاخرى، حيث ترى نفسها حرّه فى التحكّم بالمصائر و الكرامه و الثروات؛ و ان تفعل ما تشاء كيف تشاء.

و كتله اخرى تضم الامم المتخلفه الضعيفه التى راحت ضحيه شعار الديمقراطيه. اذ تعيش هذه الامم أسوأ حالات العبوديه و الاستبداد من خلال لافته الديمقراطيه و عبر قوانينها التى لا نصيب لها من التطبيق اصلا.

من البديهى انّ نهجا هذه حقيقته لا يمكن ان يكون منهجا متكاملا- فى السياسه و الحكم- من أجل خير الانسانيه و سعادتها، خصوصا و هو يهدر أهم أركان الوجود الانسانى متمثلا بالجانب المعنوى، بذريعه انّ هذا الجانب لا يملك- فى واقعنا المعاصر- الضمانات الكافيه لتنفيذه.

و حين نصل الى النهج الشيوعى نجده لا يختلف فى حقيقته و آثاره عن النهج الديمقراطى السائد، و ان كان يختلف عنه قليلا فى اسلوب السيطره على العالم.

و عند ما ننظر الى النهج الشيوعى انطلاقا من مبدأ التكامل فانّ الامر سيتسم بمزيد من الاثاره و العجب، لانّ ما تقوله الماركسيه من انّ الشيوعيه ثمره لمراحل تطوريه سبقتها لا معنى له فى الواقع. هذا الواقع الذى يشهد انّ ادنى الامم حظا فى مدارج الرقى و المدنيه هى الاكثر تفاعلا من غيرها مع الشيوعيه- التى تفترض

نفسـها مرحله تكامليه متقـدمه على المرحله الرأسـماليه- فنحن نجد انّ الشـعوب المتخلفه على الصـعيدين المدنى و الديمقراطى تتقدم الآخرين فى احتضان الشيوعيه و تعتنقها بحراره.

هل حصل ذلك بفعل الطفره؟

انّ ما تفترضه الفلسـفه الماديه الـديالكتيكيه من شـروط للطفره لا تتطابق مع ما جرى على الارض، و بالتالى يعجز المنطق النظرى عن تفسير الواقع!

يظهر لنا مما تقـدم انّ اولئك الذى يسوقون الاتهامات ضدّ الاسـلام و يهجمون على نهجه- فى الحكم- بسـلاح الديمقراطيه انما يدافعون عن الحريه الاوربيه فى جانبها الذى يسمح بالفساد و الابتذال و إباحه الشهوات، فهؤلاء لا يفكرون فى اصلاح مجتمعاتنا و ايجاد الأمن و تحقيق الرفاه العام، و انما غايه ما يهدفون إليه هو اشاعه الفساد و الابتذال.

لـذلك وجـدنا انّ مظـاهر الانحلال و الفساد الموجوده فى اوربا نفـذت الى مجتمعاتنا بأسـرع وقت و اخـذت تشـيع فى أوساطنا باسـهل ما يكون؛ فى حين نجـد ان تنفيـذ ماده قانونيه واحده تحقق للامه صـلاحا و للبلد اسـتقرارا هو شـى ء أندر من العنقاء فى إمكان وقوعه!

اما بالنسـبه لمن يرفع شـعار الشيوعيه و يظهر الحماس لها، فنجد انّ هؤلاء فى الغالب هم من الطبقه المحرومه التى ذاقت الأمرّين، و تجرعت المزيـد من الـذل و الحرمـان. لـذلك فهى ترفع شـعار الشـيوعيه بـدافع الانتقام من طبقه الاغنياء، و من دون ان تعرف حقيقه هذا النهج على نحو علمى كامل.

فالباعث لحماس هؤلاء الى الشيوعيه هو الانتقام من الاغنياء و الثأر للذات

المحرومه و حسب، أما ما ذا يحصل بعد ذلک، فهو سؤال لا يعنى هؤلاء الاجابه عليه!

و من البديهى انّ هذا اللون من التغيير لا- يمكن ان نعدّه بایّ شكل من الاشكال دليلا- على التكامل الاجتماعى و التطوّر الحضارى للانسانيه، لانّ البديل المتكامل الذى يمكن ان نفترضه لمناهج الاستبداد الفردى فى الحكم (استبداد العصور السابقه) و الاستبداد الجماعى المعاصر (الماثل فى المناهج الفعليه للدول الكبرى) يتمثل بنمط من الحكم يعيد الانسانيه الى خطّها الواقعى فى الجانبين المادى و المعنوى، و يربيها على ذلک، بحيث يحل منطق الحق مكان المعايير الاخرى.

و هذا النمط يتمثّل تحقيقا بالنهج الاسلامى، الذى يرث فيه عباد اللّه الارض، و تكون العاقبه للمتقين.

يقول تعالى: إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ(۱).

لقد ذكرنا انّ هذا البحث يحتاج الى المزيد من التفاصيل، لذلک سوف نكتفى بهذه الاشارات المجمله تاركين للقارئ ان يتوفر بنفسه على هذه التفاصيل من خلال هذا الاجمال.

الولايه أصل فطرى ثابت

الحقيقه الثالثه التى نخلص إليها انّ الولايه تعبير عن حكم فطرى ثابت غير قابل للتغيير. فقد مرّ معنا انّ الاحكام و القوانين التى تصدر من مركز الولايه تعدّ

۱- الاعراف: ۱۲۸.

من نوع الاحكام المتغيّره التى تتبع فى بقائها و زوالها المصالح الاجتماعيه الموجبه لها.

لذلك فهى لا تعدّ من اصل الشريعه و متنها، بعكس مسأله الولايه و الحكم التى تعدّ من ثوابت الشريعه.

ثم انّ مسأله الولايه و الحكم هى من الشئون التى لا غنى لأى مجتمع عنها، فكل مجتمع يحتاج الى الحكم و الولايه سواء أ كان المنهج المعتمد فيه استبداديا أو قانونيا، و سواء أ كان المجتمع متقدما أم متخلفا، صغيرا أو كبيرا؛ فحتى الاسره- و هى اطار اجتماعى صغير- تحتاج الى مثل هذه الولايه. و ادراك حاجه المجتمع للولايه فى اطار كافه الشروط هو من الامور الواضحه التى يعيها أى انسان بادراكه الاعتيادى المباشر.

و لما كانت أحكام الاسلام و تشريعاته تقوم على اساس الفطره، حيث يأخذ بنظر الاعتبار ضرورات الفطره و لا يتنكّر لها، و حيث كانت الفطره تؤكد دون تردّد حاجه الانسان للولايه، لذا ليس بوسع الاسلام ان يتنكر لبديهيه فطريه كمسأله الولايه، و انما جرى على اعتبارها من ثوابت شريعته.

انّ القرآن الكريم صريح فى قيام بناء الدين على أساس الفطره، و بهذا المنظور القرآنى أضحت الولايه من المسائل الدينيه الثابته غير القابله للتغيير لكونها جزء من الشريعه نفسها.

بالإضافه الى دليل الفطره نجد انّ سيره رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بين المسلمين تقدّم بنفسها الدليل القاطع من خلال وقائع تأريخيه ثابته على اهتمام النبى الاكرم بمسأله الولايه و الحكم و عدم اهماله لها.

ففی حیاه المسلمین کان کلّ شی ء منبسطا فی اطار الولایه النبویه، اذ کان هناک نظام الولاه و القضاه و الجباه و الامراء و المربین و المبلغین، حیث کان نشاط هؤلاء یتعاضد فی تشکیل نظام الولایه و الحکم المنوط بأوامر رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و نواهیه المباشره. بل لقد وصل الامر به (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) الی انّه کان یخلف من ینوب عنه فی مرکز الولایه و اداره المدینه المنوّره اذا اضطرّ لمغادرتها لعده ایام، لمرافقه سرایا الجهاد و جیوش المسلمین التی کانت تخرج للجهاد. ثم اذا کان الاسلام یهتم بتنظیم أبسط شئون الحیاه مما یرتبط بالاکل و الشرب و التخلّی (قضاء الحاجه) و یبسط لها مئات الاحکام و الآداب، فکیف یعقل ان یهمل الولایه و یسکت عنها، و هی بمثابه الروح المحرکه التی تجعل المجتمع ینبض بالحیاه؟

و الاکثر من ذلک هل نستطیع ان نصدّق اهمال الاسلام للمسأله و صمته عنها و هو یضم آلاف الجوانب التی ترتبط بالحیاه الاجتماعیه و الشأن العام مما یحتاج الی الاداره و الضبط و الحکم، خصوصا و القرآن یعلن صراحه انّ الاسلام هو دین البشریه الخالد و منهاجها الدائم؟

انّ الدلیل الفطری و الدلیل التأریخی المنبثق مما هو ثابت من سیره رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) یعضدان بدلیل قرآنی، حیث تتحدّث آیات قرآنیه کثیره عن مسأله الولایه، من مثل قوله تعالی: النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ(۱).

۱- الاحزاب: ۶.

و قوله تعالى: إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ(۱).

و قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ(۲).

و قوله تعالى: وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ(۳) و غير ذلک من آيات تؤكد نفس المضمون.

طبعا هناک من يصرف لفظ «الولايه» فى هذه الآيات الى معنى الحب و النصره، و عمل هؤلاء لا يعدو ان يكون مجرد سلخ الولايه عن معناها الحقيقى و تكلف ما لا يتسق مع الاصل.

من يشغل منصب الولايه؟

الحقيقه الرابعه التى تترتب على اصل البحث انّ مسأله الولايه هى من ثوابت الشريعه؛ و مما يدخل فى العناصر التشريعيه الدينيه التى يجب ان تبقى حيّه فى المجتمع الاسلامى الى الابد.

و من هذا المنظور لا بدّ و ان يكون المسلمون جميعا مسئولين عن اقامه هذا الموقع و النهوض بالولايه و الحكومه. أما موقع الولايه و الحكومه نفسه فلا بدّ و ان يشغله دائما فرد واحد أو عدّه افراد.

و الآن نأتى الى هذا السؤال: هل عيّن الاسلام من يشغل هذا الموقع أم أنّه سكت عن ذلک؟

۱- المائده: ۵۵.

۲- النساء: ۵۹.

۳- التوبه: ۷۱.

انّ لازمه القول بسكوت الاسلام عن تعيين الشخص أو الاشخاص الذين يتسنمون مركز الولايه و الحكم، هو ان ينصرف المسلمون بانفسهم الى اداره اجتماعهم السياسى الدينى بما يحقق مصلحتهم و بالكيفيه التى يرون انها مناسبه لذلك.

و مع ذلك فانّ الاسلام حدّد- باعتراف من يقول بسكوت الاسلام عن تعيين ولى الامر- المسئول عن بعض شعب الولايه دون ان يكون ثمه خلاف فى ذلك، و ذلك كولايه الأب على أولاده الصغار، و ولايه عامه المسلمين لبعضهم البعض فى قضيه الامر بالمعروف و النهى عن المنكر. انّ ما عليه عقيده الشيعه الاماميه انّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) عيّن الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب (عليه السلام) لهذا المقام. و الشيعه تحتج لاثبات عقيدتها هذه أمام أهل السنه الذين لا يقولون بذلك، بحجج عقليه و بآيات كثيره و أخبار متواتره نقلت عن الفريقين، لا مجال لاستعراضها فى هذا البحث الموجز.

بيد انّ ما ينبغى التأكيد عليه انّ اختصاص عقيده الشيعه بقيام الدليل على ولايه الامام على بن أبى طالب و الائمه من ولده، لا يعنى ان تترك الامه سدى، و يذهل عن امرها بحيث تكون فريسه الحيره و الضياع بعد غيبه الامام الثانى عشر (عليه السلام) لأنّ البحث انتهى الى اثبات اصل مقام الولايه من جهه، و اثبات الشخص و الاشخاص الذين يتسنمون هذا المقام من جهه ثانيه.

و معنى ذلك انّ الشخص الذى يشغل الولايه هو غير المقام، و بالنتيجه فانّ غياب الشخص لا يعنى زوال المقام، و الّا كيف يمكن ان نتصوّر زوال مركز الولايه و الحكم بتأثير عوامل مختلفه، فى حين سبق و أن رأينا انّ هذا المركز بنى على

اساس الفطره الاسلاميه، و ثبت وفقا لمقتضيات ضرورتها؟ لذا فانّ الغاءه هو فى الحقيقه الغاء للفطره؛ و الغاء لأصل اسلامى ثابت.

ثم انّ هناك سلسله من الاحكام الاسلاميه الثابته و الباقيه أبد الدهر بصريح أدله الكتاب و السنه، لا مجال لتطبيقها فى واقع المجتمع الّا بوجود سلطه الحكومه الشرعيه و تصدّى مركز الولايه. من ذلك الحدود و التعزيرات و الانفال و نظائر ذلك.

نخلص من مجموع هذه الاشارات الى انّ الولايه لا تختص بزمان خاص، فهى قضيه متحركه حيّه فى زمن الغيبه كما فى زمن حضور الامام.

شخصيه الحاكم و نتائج اخرى

شخصيه الحاكم و نتائج اخرى(۱) النتيجه الخامسه التى تترتب على البحث نشير إليها من خلال إثاره الاسئله التاليه: هل يستوى المسلمون جميعا فى تعلق الولايه بهم، أم انها تتعلق بالعدول منهم فقط؛ أو انها تختص بالفقيه (بما يدل عليه الاصطلاح فى الاستخدام المعاصر) و حسب؟

ما نحتاج للتنبيه عليه ان مصطلح الفقيه كان يطلق فى صدر الاسلام على الشخص المتمكن من العلوم الدينيه جميعا؛ أى فى الاصول و الفروع و الاخلاق، و ليس فى الفروع وحدها كما هى عليه دلاله المصطلح راهنا.

و حين يكون متعلق الولايه هو الفقيه [بالمعنى المعاصر] فما ذا سيكون عليه الموقف العملى عند تعدّد الفقهاء، و هل يكون تصرّف كل واحد منهم نافذا بحسب اقتداره أم انّ الولايه تنصرف للأعلم من بينهم؟

۱- ثمه تشابه فى الاصل الفارسى بين عنوان هذه الفقره و التى سبقتها، لذلك اخترنا هذا العنوان للفقره و هو مستمد من مضمونها. المترجم].

انّ اعطاء الإجابه الحاسمه على هذه الاسئله هو أمر يرتبط بالبحث الفقهى و يخرج عن اطار هذه الرساله.

و ما يمكن ان نستنتجه من منظور هذا البحث انّه طالما كانت الولايه ضروريه بحكم الفطره لما يستلزمه وجودها من حفظ و ادامه للمصالـح الاجتماعيه العليا؛ و طالما قام الاسـلام على اساس الفطره، فانّ حاصل جمع هاتين المقدمتين يجعلنا نؤكد باطمئنان الى انّ الشـخص الـذى تتعين فيه الولايـه ينبغى ان يكون الاـكثر تقوى من بين الآـخرين بالإضافه الى تقـدمه على غيره فى الكفاءه و حسن التدبير؛ و فى الوعى و الاطلاع.

و بذلك، ليس ثمه شك فى انّ المتصدين للولايه و الحكم يجب ان يكونوا من بين أفضل الكفاءات التى يحتضنها المجتمع.

ثمه مسأله أخرى تثـار عن شـكل الحكم فى وقت تتعـدّد فيه المجتمعات الاسـلاميه و تمتـد على رقعه جغرافيه واسـعه تتنوع فيها اللغات و الاصول القوميه و الوطنيه كما هو الحال فى عصرنا الحاضر.

و السؤال: كيف تواجه النظريه الاسلاميه مثـل هـذا التنوّع، فهـل يعيش كـلّ مجتمع فى اطـار ولايته و حكومته الخاصه؛ أم تكون هنـاك مجموعه من الحكومات المحليه الوطنيه التى تأتلف فى اطار حكومه مركزيه واحـده، أم تكون الاداره شبيهه بما هو عليه الاطار التنظيمى العام لهيئه الامم المتحده؟

فى الواقع ليس ثمه موقف تشـريعى ثـابت للاسـلام إزاء هـذه الصـيغ، بمعنى انّ الاسـلام بمـا هو شـريعه ثـابته لم يتبن اطارا معينا للحكم يدعو إليه و يعتبره الواجب دون غيره، لانّ الشريعه تتضمن العناصر الدينيه الثابته، لذلك فهى تنظر لقضيه

اطار الحكم و شكله كقضيه متغيّره قابله للتبدّل فى المجتمعات بحسب التطوّر الحضارى. لذلك لا ينبغى للشريعه ان يكون لها موقف ثابت فى قضيه تعتبر متغيّره بطبعها.

لذا فانّ غايه ما نستطيع ان نقوله فى طراز الحكومات الاسلاميه و شكلها انها تخضع فى كل عصر الى محدّدات ثلاثه من ثوابت الشرع الاسلامى، هى:

۱- يجب على المسلمين ان يسعوا بأقصى قدرتهم للحفاظ على الوحده.

۲- يجب على الجميع الحفاظ على مصلحه الاسلام و المسلمين.

۳- انّ العقيده هى الحد الذى يجمع المجتمع الاسلامى و لا اعتبار للحدود الطبيعيه أو تلك القائمه بفعل المعاهدات.

من جهه اخرى لا يسع من يتسنم مركز الحكم و الولايه فى المجتمع الاسلامى و يتصدّى لاداره امور المسلمين، ان يتجاوز سيره الرسول الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و سنته. فاجراء هذه السنه و السيره كما كانا فى عهد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) يجب ان يكون مثالا يحتذى للحكومه.

و مردّ ذلك، انّ اصل مسأله الولايه فى المجتمع الاسلامى هى كما ذكرنا مرارا من الامور الثابته، و هى من هذه الزاويه جزء من الشريعه، تحتاج من جهه اصل الثبوت و كيفيته الى حكم اللّه (سبحانه).

و اللّه (سبحانه) أمضى بدلاله منطوق الكثير من آيات القرآن الكريم هذه السيره و اكدّ على المسلمين ضروره اتباع النهج النبوى الكريم.

يقول تعالى: لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ(۱).

۱- الاحزاب: ۲۱.

و بين يـدينا من طرق معتبره حـديث رسـول اللّه فى قوله (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم): «من رغب عن سـنتى فليس منّى» و ثمه الكثير مما يصب بهذا المضمون ورد إلينا عن أهل البيت.

انّ التوفر على سـيره رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم) و بيان خصوصياتها هو أمر يحتاج الى بحث مستقل، بيد انّا نستطيع ان نشير الى بعض الخلاصات المهمه:

أوّلاـ: الغى الاسـلام المزايـا الطبقيه و جعـل التقوى هى ملاـك التفضـيل. ففى الوقت الـذى بقيت فيه جميع الطبقات كالرئيس و المرءوس و الخادم و السيّد و العامل و ربّ العمل، فقد سعى الاسلام لالغاء المزايا ليجعل الجميع متساوين، و انّ السلطه الوحيده التى يجب ان يذعن لها الجميع دون نقاش أو اعتراض هى سـلطه اللّه (سـبحانه). يقول تعالى: قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَهٍ سَواءٍ بَيْنَنـا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُـدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لاـ نُشْـرِكَ بِهِ شَـيْئاً وَ لاـ يَتَّخِـذَ بَعْضُـنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْـهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ(۱).

و يقول تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ(۲).

ثانيا: انّ الناس متساوون امام القانون، و ليس ثمه استثناء لأحد. لَيْسَ بِأَمانِيِّكُمْ وَ لا أَمانِيِّ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ(۳).

ثالثا: انّ ما يصدر من أحكام عن مركز الولايه و الحكومه لا تكون الّا عن

۱- آل عمران: ۶۴.

۲- الحجرات: ۱۳.

۳- النساء: ۱۲۳.

طریق الشوری، و بشرط رعایه مصالح الاسلام و المسلمین. وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ(۱).

انّه لمن الواضح جدا انّ مثل هذه السیره لا یمکن ان تنتهی فی أی مجتمع من المجتمعات الی ما یخالف مصلحه ذلک المجتمع؛ و هی من هذه الزاویه تمثل عناصر فطریه ثابته امضاها الاسلام لتصبح غیر قابله للتغییر.

مضافا لذلک انّ هذه السیره المستنبطه من تفاصیل المنهج النبوی الکریم، قابله للانطباق علی جمیع اعماله (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

۱- آل عمران: ۱۵۹.

علم الامام و نهضه سيّد الشهداء

اشاره

سؤال: هل كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) يعرف انّه سيستشهد حين تحرك من مكه المكرمه نحو الكوفه؟

و بعباره اخرى: هل تحرك الامام الحسين (عليه السلام) نحو العراق بقصد الشهاده، أم انّه استهدف اقامه حكومه اسلاميه عادله بكامل معنى الكلمه؟

الجواب(۱): انّ الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) هو بعقيده الشيعه الاماميه امام مفترض الطاعه و هو ثالث خلفاء الرسول الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)- بعد أبيه و أخيه-

و من هذا الموقع بالذات فانّ للامام ولايه كليه، و علمه (عليه السلام) بالاعيان الخارجيه و الحوادث و الوقائع المختلفه ينقسم الى قسمين و يكون بطريقين، و ذلك وفقا لما انتهت إليه لوازم الادله النقليه و البراهين العقليه فى الموضوع.

القسم الاول من علم الامام

اشاره

انّ الامام (عليه السلام) يقف باذن اللّه (تعالى) على حقائق عالم الوجود فى مختلف الشرائط؛ لا فرق فى تلك- الوقائع و الحوادث و الاشياء- التى تكون فى دائره الحس، أو تلك التى تقع خارج دائره الحس، كالموجودات السماويه و وقائع الماضى و الحوادث التى تقع فى المستقبل.

۱- كتب بقم فى ربيع الاول/ ۱۳۹۱ ه-

و بالنسبه الى طبيعه الدليل فهو ينقسم الى دليل نقلى و دليل عقلى.

ففى اطار الدليل النقلى هناك الكثير من الروايات المتواتره التى تضمّها مجاميع الحديث الشيعيه كالكافى و البصائر و كتب الصدوق و كتاب البحار و غيرها.

فبموجب هذه الروايات التى تنأى عن العدّ و الحصر، يكون للامام علم يوهب له من قبل اللّه (تعالى) و لا يكون عن طريق الاكتساب، فيقف من خلاله على جميع الاشياء و كلّ ما يريد ان يعرفه- باذن اللّه تعالى- و دون تحمّل كلفه أو بذل جهد.

و فى هذا السياق نعرف انّ فى القرآن الكريم آيات تحصر علم الغيب باللّه (جل جلاله) بيد انّ هناك استثناء تنطوى عليه الآيه الكريمه فى قوله تعالى:

عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ(۱).

فالآيه تدل بصراحه على انّ اختصاص علم الغيب على نحو مستقل و بالذات لا يكون الّا للّه (سبحانه) و لكن يمكن ان يظهر (سبحانه) علمه الى من يرتضى من رسل فيتلقون من علمه و يتعلمون منه؛ و يمكن أيضا لهؤلاء الرسل الكرام ان يعلموا هذا العلم للآخرين، كما هو عليه صريح الكثير من الروايات من انّ النبى و الائمه أيضا كانوا يودعون علمهم فى آخر لحظات حياتهم الى الذى يليهم؛ أى يودع النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) علمه الى الامام الذى يخلفه، و يقوم كلّ امام بايداع علم الامامه الذى عنده، الى الامام الذى يليه و هكذا.

و من جهه الدليل العقلى فقد قامت البراهين على انّ الامام بما يتحلى به من

۱- الجن: ۲۶.

مقام نورانی یکون الانسان الاکمل فی عصره، و مظهرا تامّا لتجلّی الاسماء و الصفات الالهیه، و بذلک یکون عالما بکل شی ء و عارفا بالوقائع و الاحداث، و انّه اینما یتجه بوجوده و عنصره الخاص تنکشف له الحقائق.

لقد قامت الادله العقلیه علی اثبات ذلک، بید انّا نناًی فی هذا الجواب المختصر عن الدخول فی حیثیات البرهان لما یستلزمه من طرح لمجموعه من المسائل العقلیه المعقده التی تتجاوز مستوی البحث فی هذه الرساله.

لا أثر لهذا العلم بالتکلیف

ان ما یجب ان ننتبه إلیه جیدا انّ هذا النوع من العلم الموهوب الثابت بموجب الادله العقلیه و النقلیه، غیر قابل للتخلّف و التغیّر، و لا یجوز علیه الخطأ قید أنمله، لأنّه علم مطابق- بحسب الاصطلاح- لما هو ثابت فی اللوح المحفوظ.

و هو أیضا العلم الذی یتعلق به القضاء الالهی الحتمی.

و ما یترتب لزوما علی هذه الحقیقه عدم تعلّق أی تکلیف بمثل هذا العلم. (من جهه کون ما یتعلق بهذا العلم یکون حتمی الوقوع لا مجال لتخلفه مطلقا).

و کذلک لاـ ترتبط مقاصد الانسان و ما یهدف إلیه، و ما یبغی القیام به بمثل هذا العلم، لانّ التکلیف یتعلق بالفعل عن طریق الامکان دائما و الّا لا یکون تکلیفا.

و توضیح ذلک: انّ التکلیف لا یصح- بل لا یکون تکلیفا- الّا اذا کان المکلّف حرا مختارا فی الفعل و الترک، أما اذا کان الامر ضروری الوقوع- بالمعنی العقلی؛ أی لا مجال لتخلفه اصلا- و متعلق بالقضاء الحتمی فمن المحال ان یکون محلا للتکلیف.

لذلک یصح للّه (سبحانه و تعالی) ان یخاطب الانسان بقوله: افعل العمل

الفلانی الـذی یقع فی دائره اختیـارک و بوسـعک ان تبـادر لفعله کمـا بوسـعک ان تترکه و تتخلف عنه. بیـد انّه من المحال ان یخاطب المولی (جل و علا) الانسان بقوله:

افعل أو لا تفعل العمل الفلانی الذی قضت المشیئه التکوینیه و قضائی الحتمی بتحققه ضروره دون ادنی مجال للتخلف، لان مثل هذا الامر و النهی یعدّ لغوا لا أثر له.

و کـذلک یسـتطیع الانسان ان یعلق آماله و یربط اهـدافه بامور ترتبط الإراده بتحققها أو عـدم تحققها علی حـد سواء، ای تکون قابله للتحقق- بالسـعی- و لعـدم التحقق- بترک السـعی- فیسـعی حینذاک لتحقیقها من خلال السـعی و بذل المجهود. و لکن لا یمکن ابـدا للانسان ان یعلق آماله و یربط اهـدافه و مقاصـده بامور واقعه یقینا دون وجود إمکان لتغیّرها أو تخلفها، لانها من نوع القضاء الحتمی. لانّ مثل هـذه الامور الحتمیه لا یمکن ان تکون متعلقا لاراده الانسان حتی یسـیر وراءها و یسـعی لتحقیقها، و انّ إراده الانسان و قصده من عدم ارادته و قصده لا تأثیر لهما فی وقوع الامر، الذی هو واقع لا محال بحکم الضروره و الحتم.

انّ الفارق بحاجه الی الدقه لذلک أرجو الانتباه إلیه.

یترتب علی هذه المقدمات ثلاث نتائج، هی:

۱- انّ العلم الموهوب للامام (علیه السـلام) لا أثر له فی اعماله و لا ارتباط له بتکالیفه الخاصه. لانّ الاصول تقضـی- کما اشرنا- بـانّ الامور المفروضه التی تکون حتمیه الوقوع لتعلقهـا بالقضـاء الحتمی، لا یمکن ان تکون محلا للامر و النهی أو للاراده و القصد الانسانی، لان مثل هذه الامور لا تتعلق بها اصلا.

اجل؛ انّ ما يتعلق- من فعل الانسان- بالقضاء الالهى الحتمى و المشيئه القاطعه التى لا مجال لتخلفها ابدا، هو الرضا بالقضاء، كما فعل الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) حين سقط فى آخر ساعات حياته على الارض مضرجا بدمه، و هو يقول: «رضا بقضائك و تسليما لامرك لا معبود سواك» و كما كان قد اظهر هذا الرضا و التسليم قبل ذلك أيضا حين قال فى الخطبه التى خطبها اثناء خروجه من مكه: «رضا اللّه رضانا أهل البيت».

٢- ان حتميه الفعل الانسانى من زاويه تعلق القضاء الالهى به لا ينافى اختياريته (الفعل الانسانى) من زاويه انّ الانسان مختار فى فعله. فالقضاء الالهى يتعلق بجميع كيفيات الفعل و ليس بمطلق الفعل حتى يصح الاعتراض بالتنافى.

و توضيح ذلك انّ اللّه (سبحانه) يريد- مثلا- ان يقوم الانسان بانجاز الفعل الفلانى الاختيارى؛ باختياره. ففى مثل هذه الحاله يتم تحقق الفعل خارجيا على نحو اختيارى.

كيف؟ لانّ الفعل من زاويه تعلق إراده اللّه به كان حتميا و غير قابل للاجتناب، و لكنّه فى نفس الوقت له صفه «الامكان» كونه اختياريا منسوبا الى اختيار الانسان نفسه. (أرجو التدقيق جيدا بالفارق بين الحالتين).

٣- انّ مطابقه ظواهر أعمال الامام (عليه السلام) للعلل و الاسباب الظاهريه لا ينبغى ان يكون دليلا على عدم وجود العلم الموهوب لديه، أو أن يكون شاهدا على جهله بالواقع، فيعترض حينئذ على الامام بهذه الاسئله و نظائرها؛ اذ يقال:

اذا كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) عالما بالواقع و ما سيئول إليه، فلما ذا أرسل مسلما سفيرا عنه الى الكوفه؟ و لما ذا أرسل كتابا الى أهل الكوفه

بید الصیداوی؟ و لما ذا ترک مکه المکرمه متوجها الی الکوفه؟ لما ذا ألقی بنفسه الی التهلکه و اللّه (سبحانه) یقول: وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ(۱)؟ و غیر ذلک من الاسئله.

القسم الثانی لعلم الامام: العلم العادی

انّ رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و کذلک الامام (و هو من عترته الطاهره) هو بنص القرآن الکریم بشر کسائر افراد البشر، یقوم بانجاز اعماله کما یقوم بذلک بقیه الناس، و یمارس الحیاه علی اساس العلم العادی.

فالامام (علیه السلام) یعتمد العلم العادی معیارا فی تمییز الخیر و الشر، و النفع و الضرر، فیختار ما هو لائق و یقدم علیه معتمدا فی تحقیقه علی السعی و بذل الجهد.

و بذلک فالامام (علیه السلام) کغیره یصیب الاهداف حین تساعد العوامل و الاوضاع الخارجیه علی ذلک، و یتخلف عن اصابه الهدف حین لا تکون الاسباب و العوامل و الشروط مساعده.

أما مسأله علم الامام (علیه السلام) باذن اللّه (تعالی) بکافه تفاصیل الوقائع الکائنه و التی ستکون فهو أمر لا تأثیر له علی اعماله الاختیاریه کما سبق و ان أشرنا لذلک.

فالامام (علیه السلام) هو عبد من عبید اللّه، کسائر البشر، له تکلیفه المنوط به من قبل اللّه (سبحانه) و الذی علیه ان ینهض به وفق الموازین الانسانیه العادیه، فیحیی معالم الدین و یرفع کلمه الحق عالیا.

۱- البقره: ۱۹۵.

هدف نهضه سیّد الشهداء

اشاره

انّ متابعه المسار العام للاحداث فی عصر الامام الحسین (علیه السلام) تضعنا فی صوره البواعث التی دفعت سیّد الشهداء للحرکه.

فعهد حکم معاویه الذی دام عقدین من الزمان یعدّ أکثر العصور ظلاما فیما جری علی أهل بیت الرساله و شیعتهم فی تأریخ الاسلام.

فحین استحکمت أرکان الخلافه الاسلامیه لمعاویه و استطاع ان یکسب الجوله بشتی الحیل، سخّر جمیع جهوده فی تقویه سلطانه من جهه و فی استئصال أهل البیت و مواجهتهم من جهه ثانیه.

و فی الواقع لم یستهدف معاویه استئصال أهل البیت و القضاء علیهم و حسب، بل سعی الی ان یمحو ذکرهم من دنیا الناس.

من أسالیبه فی تحقیق ذلک، انّه استقطب الی جواره مجموعه من اصحاب رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ممّن لهم احترام و مکانه مرموقه بین الناس و دفعهم لوضع الاحادیث فی تمجید الصحابه و ذم اهل البیت.

و بأمره أیضا قام خطباء المنابر فی جمیع امصار العالم الاسلامی بسبّ أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب (علیه السلام) و لعنه حتی أضحی هذا السلوک بمثابه الفریضه الدینیه!

علی صعید آخر حرّک أیادیه من أمثال زیاد بن أبیه و سمره بن جندب و بسر بن أرطاه فی ملاحقه المشایعین لأهل البیت و محبیهم و القضاء علی حیاتهم و استخدام جمیع وسائل الترهیب و الترغیب التی تحقق الهدف.

لقد أضحی الجو العام بحیث کان الانسان من عامه المجتمع ینفر من ذکر علی

و آل علی. أما من یربطه حبل موده بأهل البیت و ینبض قلبه بحبهم، فقد کان یصمت و یختار قطع العلاقه معهم خوفا علی حیاته و ماله و عرضه.

انّ بامکاننا ان نعطی مثلا علی عزله أهل البیت و مبلغ انزوائهم فی هذا العهد.

فقد أمضی الامام الحسین سیّد الشهداء فتره إمامته التی قاربت العشر سنوات؛ امضاها کامله فی حیاه معاویه باستثناء الاشهر الاخیره من حیاه سیّد الشهداء.

و الملاحظ انّه فی طوال هذه الفتره لم نعثر حتی علی حدیث واحد للامام الحسین فی جمیع فروع الفقه، رغم انّ الامام (علیه السلام) کان حجه اللّه علی الناس و المبیّن لمعالم الدین و الباسط لاحکامه.

(ما نقصده هو رجوع الناس الی الامام و سؤاله عن احکام الدین و معالمه، و الّا فثمه ما وصل عن الامام الحسین (علیه السلام) فی اطار أهل البیت کما هو علیه الحال بالنسبه للائمه الآخرین).

انّ هذا الشاهد یکفینا لأن نعرف ان أبواب أهل البیت أغلقت فی ذلک العهد بشکل کلی و ان اقبال الناس علیهم وصل الی مستوی الصفر.

و بالنسبه للامام الحسن (علیه السلام) لم تکن شروط الوضع الاسلامی یوم ذاک لتوفّر له امکانیه الاستمرار بالحرب ضدّ معاویه أو استئناف المعرکه، بل لم یکن ثمه فائده من التحرّک بهذا النهج و مواصلته لاسباب ثلاثه، هی:

أولا: لقد اخذ معاویه البیعه من الامام الحسن (علیه السلام) و مع وجود البیعه لم یکن احد لیرضی بالنهوض معه.

ثانیا: استطاع معاویه أن یرسخ موقعه بشتی السبل، و کان من الوسائل التی عزّز بها مکانته فی المحیط الاسلامی انّه طرح نفسه کأحد کبار صحابه رسول

اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) ممّن مارس كتابه الوحى، مضافا لكونه استطاع ان يكسب ثقه ثلاثه من الخلفاء، ثم أضاف لنفسه لقبا مقدسا هو «خال المؤمنين».

و من الواضح ان مجموع هذه العناصر خدمت الى حد كبير شخصيه معاويه فى المجتمع.

ثالثا: كان بمقدور معاويه بما عرف عنه من حيله، ان يبادر- لو نهض الامام الحسن ضدّه- لاغتياله و قتله من رجال مدسوسين بين صفوفه، ثم ينهض ليحمل رايه طلب الثأر فيقتل قتله الامام، و يبسط مجلس العزاء عليه، و يتقبل التعازى فيه!

۸ لقد استطاع معاويه أن يزعزع أركان الأمن من حول حياه الامام الحسن (عليه السلام) حتى لم يكن الامام ليشعر بالامن و هو داخل بيته فى محيط أسرته.

و حين لاحت الفرصه المناسبه فى تخطيط معاويه، دسّ السم للامام بيد زوجته ليتوفر له الجو الملائم لأخذ البيعه لابنه يزيد.

انّ هذه الصوره التى ظهر فيها الحق و كأنه الى جانب معاويه كان لها تأثيرها فى تقييد حركه الامام. فهذا الحسين سيّد الشهداء الذى لم يمهل يزيد حين هلك معاويه، بل نهض مباشره و ضحى بنفسه و أهل بيته و اصحابه، بل و ضحى بالطفل الرضيع فداء لاهدافه الساميه؛ هذا الامام السبط لم يكن بوسعه، و قد عاصر معاويه، أن يبادر للنهضه فى حياته، بعد ان بدت صوره الحق و كأنها تميل، بفضل حيل معاويه، الى جانب الخليفه الأموى، خصوصا و ان معاويه كان قد اخذ البيعه من الامام الحسين (عليه السلام) لنفسه.

لذلك لم تكن نهضه سيّد الشهداء و شهادته لتؤثر لو أنها تمّت فى عصر معاويه.

اذا، نستطيع ان نستخلص معالم الجو الذى ساد المجتمع الاسلامى فى ذلك

العهد، بدلاله ما آل إليه حال أهل البيت، حيث اغلقت أبواب آل الرسول (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بحيث سلبت منهم قدره التأثير.

موت معاويه و خلافه يزيد!

كانت آخر الضربات التى وجهها معاويه الى كيان الاسلام و المسلمين، انّه حوّل الخلافه الاسلاميه الى سلطه استبداديه موروثه و ذلك بتنصيبه ولده يزيد من بعده.

فى حين لم تكن ليزيد شخصيه دينيه (حتى بشكل مزوّر أو ظاهرى) بل كان يمضى أوقاته باللهو و اللعب و مراقصه القرود دون ان يظهر احتراما لاحكام الدين و ضوابطه.

و الأنكى من ذلك كلّه انّ يزيد لم يكن يتحلى بعقيده دينيه اصلا، و لم يكن ليتخفى على ذلك حين دخل عليه أسارى أهل البيت و رءوس شهداء كربلاء، فنعق غراب فى الأفق، فامتثل فى جوابه:

نعب الغراب فقلت قل أو لا تقل فقد اقتضيت من الرسول ديونى(۱)

و مره اخرى، و رأس الحسين سيّد الشهداء بين يديه؛ و أسارى أهل البيت فى مجلسه بالشام، نراه ينشد أبياتا يتنكر بها للمعتقد الدينى، منها قوله:

لعبت هاشم بالملك فلاخبر جاء و لا وحى نزل

لقد كان تسنّم يزيد لموقع أبيه فى الخلافه يعنى استمرار نهج معاويه و سياسته.

و بالتالى كان تكليف الاسلام و المسلمين واضحا فى اطار حكمه، بما فى ذلك

۱- ذكره الآلوسى فى روح المعانى، ج ۲۶: ص ۶۶ نقلا عن تأريخ ابن الوردى و كتاب الوافى بالوفيات.

علاقه أهل بيت الرساله بالمسلمين عامه و شيعتهم خاصه، اذا كان يزيد مصرا على مواصله نفس النهج الذى يقطع علاقه المسلمين باهل البيت و يجعلهم نسيا منسيا.

و هكذا بدت أفضل وسيله لتحقيق هدف يزيد فى انهاء دور أهل البيت و هدم كيان الحق فى الوسط الاسلامى ان يقوم سيّد الشهداء (عليه السلام) بمبايعه يزيد خليفه مفترض الطاعه لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم).

الامام و البيعه

لم يكن بمقدور الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) من موقعه القيادى ان يبايع يزيد و يضحى بمعالم الدين و المذهب. لذلك لم يكن ثمه تكليف امامه سوى رفض البيعه، و لم يكن الواجب الالهى الملقى على عاتقه سوى ذلك.

نتيجه الامتناع عن البيعه

كانت النتيجه التى تترتب على الامتناع عن البيعه، نتيجه خطيره و مره، فالسلطه و من حولها قوتها و جبروتها، كان لا هدف لها سوى أخذ البيعه، فهى تريد بيعه الحسين سيّد الشهداء أو رأسه و لا تقنع بأقل من ذلك ابدا.

و بهذا لم يكن أمام الحسين (عليه السلام) سوى القتل كمسأله حتميه لا تنفك عن الامتناع من البيعه.

لقد قرّر الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) الامتناع عن البيعه رعايه لمصلحه الاسلام و المسلمين، و رجح القتل فى سبيل ذلك على الحياه.

و فى الواقع لم يكن تكليفه الالهى سوى الامتناع عن البيعه و القتل فى هذا السبيل.

و هذا هو معنى مضمون ما ترويه بعض الروايات من انّ رسول اللّه (صلّى اللّه

علیه و آله و سلّم) قال له فی المنام: لقد شاء اللّه أن یراک قتیلا.

و هو نفسه معنی ما أجاب به (علیه السلام) بعض من منعه من القیام و النهضه من انّ اللّه (سبحانه) شاء أن یراه قتیلا.

و المشیئه المعنیه هنا، هی المشیئه التشریعیه- التی یمتلک الانسان بإزائها حریه الإراده و الفعل- و لیس المشیئه التکوینیه لانّ المشیئه التکوینیه لا تتأثر بالاراده و الفعل، و لا یتعلق التکلیف بها بحال.

ترجیح الموت علی الحیاه

لقد أصرّ سیّد الشهداء علی الامتناع عن البیعه و رجّح بذلک الموت علی الحیاه.

ثم جاء مسار التأریخ بعد ذلک لیثبت دقّه الموقف الحسینی و صوابیه النظره.

فشهاده الامام (علیه السلام) بالصوره الفظیعه التی جرت، بلورت مظلومیه أهل البیت و سجّلت حقانیه نهجهم بحیث استمرت النهضات الدمویه بعد نهضه سیّد الشهداء اثنی عشر عاما کامله.

أما البیت الذی زوی فی عهد الامام الحسین (علیه السلام) حتی لم یکن أحد من الناس یعرفه، فسرعان ما تحوّل- بدم الحسین- الی قبله تؤمّها أفواج الشیعه کالسیل من الاطراف و الاکناف، کما رأینا ذلک فی برهه الاستقرار التی أحاطت حیاه الامام الخامس من أهل البیت محمد بن علی بن الحسین الباقر (علیهم السلام).

لقد أخذ الحق الابلج و النور المشعّ لاهل البیت یتلألأ علی الارجاء و یشع فی ارجاء الدنیا بفضل حقانیه أهل البیت المقرونه بمظلومیتهم، و فی الطلیعه مظلومیه الحسین سیّد الشهداء (علیه السلام).

انّ الحاله لا یمکن ان تقارن بین ما کان علیه البیت النبوی فی حیاه الامام الحسین (علیه السلام) و بین ما آل إلیه بعد استشهاده، حیث اخذ خط آل البیت یتعمق سنه بعد أخری طوال القرون الاربعه عشره الماضیه، و یعم سنی نورهم الارجاء.

انّ بیت الشعر الذی انشده الامام الحسین (وفق بعض الاخبار) یشیر الی هذا المعنی:

و ما أن طبّنا جبن و لکن منایانا و دوله آخرینا(۱)

و لهذا السبب بالذات ألحّ معاویه فی وصیته لولده یزید ان یترک الحسین (علیه السلام) و شأنه و لا یتعرض له اذا امتنع عن بیعته.

فالشی ء المؤکد ان معاویه لم یصرّ علی یزید بهذه الوصیه حبا بالحسین و اکراما له، و انما کان یقدّر انّ الحسین بن علی لا یبایع یزید، فاذا امتدت ید یزید لقتله، فسیکون ذلک علامه لظلامه أهل البیت، و ستشکّل المسأله فی آثارها أکبر خطر یمکن أن یهدّد السلطه الامویه، فی حین یکون القتل بالنسبه لاهل البیت أفضل وسیله فی تعمیق خطّهم و نموّه.

اشارات فی کلام الامام

ثمه ما یشیر فی کلمات الامام الی وظیفته، فسیّد الشهداء (علیه السلام) کان عارفا بوظیفته الالهیه القاضیه بالامتناع عن بیعه یزید؛ و کان مقدرا اکثر من الجمیع لقدرات السلطه الامویه، و لروحیه یزید بالذات، لذا کان علی علم انّ القتل هو اللازمه التی لا تنفکّ عن الامتناع عن البیعه، و انّ لیس امامه- فی منطق

۱- الشعر لفروه بن مسیک تمثل به سیّد الشهداء، و مطلعه: \S فان نهزم فهزّامون قدما\Z و ان نهزم فغیر مهزّمینا المترجم].\Z

المسئولیه الالهیه- سوی القتل و الاستشهاد.

لذلک کشف (علیه السلام) فی ثنایا کلماته فی مواطن مختلفه عن هذا المعنی.

ففی مجلس حاکم المدینه (المنوّره) أجاب سیّد الشهداء أمیر المدینه حین طلب منه البیعه لیزید: و مثلی لا یبایع مثله.(۱).

و اثناء مغادرته المدینه حدّث (علیه السلام) عن جدّه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) انّه رآه فی المنام و ذکر له: انّ اللّه شاء ان یراه قتیلا. (و العنوان هنا عنوان تکلیف).

و قد کرّر الکلام نفسه حین أراد أن یترک مکه نحو العراق، فی جواب من أصرّ علیه ان یبقی فی مکه و أن لا یتحرک نحو العراق.

و فی طریقه الی الکوفه اعترضته احدی الشخصیات، و قد أصرّت علیه ان ینصرف عن الذهاب الی الکوفه، لانّه اذا قصدها فهو مقتول حتما، فما کان من الامام (علیه السلام) الّا ان أخبره بانّه یعلم ذلک، الّا انّ هؤلاء (بنی امیه) لا یکفون یدا عنه، و انما سیلاحقونه الی أی مکان ذهب حتی یقتلوه.

انّ بعض هذه الاخبار لها معارض، و بعضها ضعیف السند، الّا أن التحلیل التأریخی لأوضاع تلک المرحله و دراسه قضایاها بتأمل، ینتهی بنا الی تأیید هذا المسار کاملا.

۱- العباره مقطوعه من نص جواب سیّد الشهداء حین دخل علی الولید بن عتبه بن أبی سفیان والی المدینه و قد طلب منه البیعه، فامتنع، و اجابه علیه السلام:« ایها الامیر، انا اهل بیت النبوه، و معدن الرساله، و مختلف الملائکه، و بنا فتح اللّه و بنا ختم، و یزید رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحترمه، معلن بالفسق، و مثلی لا یبایع مثله» السید ابن طاوس، مقتل الحسین(ع)، ص ۱۰- ۱۱ المترجم].

تنوّع أدوار النهضه

حين نقول انّ هدف الامام الحسين (علیه السلام) من نهضته ان ينال الشهاده؛ و ان اللّه شاء ان يراه قتيلا، فليس معنى ذلك ان اللّه (سبحانه) أراد منه ان يمتنع عن بيعه يزيد ثم يجلس هكذا دون حراك، أو ان يبعث الى يزيد طالبا منه أن يسارع لقتله.

فمثل هذا التصوّر الساذج لا يمكن ان يصدر من امام مسئول فى أداء التكليف الالهى و هو لا يستحق وصف النهضه.

و انما كانت وظيفه الامام (علیه السلام) ان يعلن القيام ضدّ خلافه يزيد المشئومه، و ان يمتنع عن مبايعته، و الامتناع بنفسه يقود الى الشهاده، ايا كان المسار المؤدّى الى النهايه. لهذا نرى أن أساليب الامام (علیه السلام) فى النهضه تختلف و تتنوّع تبعا لاختلاف الشروط و الاوضاع القائمه. ففى مرحله المدينه المنوّره، قرّر (علیه السلام) ان يخرج منها ليلا (خفيه) متوجها الى مكه حرم اللّه، حين ازدادت عليه ضغوط الحاكم الاموى فيها.

و فى مكه مكث عدّه شهور مستفيدا من حرمه الحرم المكى و كونه أمانا لمن لجأ إليه، بيد انّ الرقابه الامويه كانت له بالمرصاد، حيث كانت عيون يزيد تحيطه من كلّ جانب و ترصد تحركاته خفيه. و اثناء مكوثه فى مكه تناهى الى الامام (علیه السلام) عزم السلطه الامويه على قتله غيله فى موسم الحج أو اختطافه و السير به نحو الشام.

و من جانب ثان كان مكوث الامام فى مكه فرصه لاستقباله مئات بل آلاف الرسائل التى جاءت إليه من العراق، تعده النصره و تعلن له الولاء. و فى آخر

رساله وصلته بعنوان اتمام الحجه (كما يذكر ذلك بعض المؤرخين) صمّم الامام على التحرك و اعلان القيام الدموى المسلّح.

بيد انّه لم يتحرك أولا بنفسه، و انما بعث برسوله و سفيره مسلم بن عقيل الى الكوفه- إتماما للحجه- و بعد مده بعث إليه مسلم يخبره انّ الامور على ما يرام، طالبا منه ان يتحرك نحو الكوفه.

على أساس ذلك تحرك الامام نحو العراق، أى بعد ان رصد وصول عيون السلطه الامويه من الشام لقتله غيله أو أسره و اخذه الى الشام، فما كان منه الى ان يترك مكه حفاظا على حرمه الحرم و يتجه نحو العراق لاعداد أهله للقيام المسلّح.

بيد انّه سرعان ما غيّر نهجه حين وصل إليه خبر قتل مسلم بن عقيل و هانى بن عروه بصوره مروّعه، اذ تحوّل من اسلوب الحرب الهجوميه، الى نمط الدفاع، حيث دافع عنه اصحابه حتى آخر قطره من دمائهم، ثم سقط (عليه السلام) صريعا.(۱)

۱- البحث اعلاه كتبه العلامه السيد الطباطبائى قبل سنوات جوابا على سؤال بعث به مجموعه من المريدين. و رغم المتانه و وحده السياق الّا انّ البحث ينطوى فى الوقت نفسه على الايجاز، اذ يحتاج تقرير الادله ذات الصله تفصيليا الى طرح سلسله من المسائل العقليه و الفلسفيه الرفيعه. و النسبه لنا فقد سبق و ان وزعنا البحث فى كراس خاص صدر مجانا بتأريخ ربيع الثانى ۱۳۹۱ ه و قد ارتأينا ان ندرجه فى هذا الكتاب اتماما للفائده. خسرو شاهى].

کیف ظهر الشیعه

۱- بدایه ظهور الشیعه

یجب ان نعلم ان بدایه ظهور الشیعه یعود الی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و انّ فی حیاته (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أطلق لفظ «شیعه علی» (الامام الاول من ائمه أهل البیت) للمره الاولی.

لقد کان لانبثاق الدعوه الاسلامیه و تقدمها فی خلال ثلاث و عشرین سنه من زمن البعثه، معطیات کثیره استوجبت ظهور هذه الطائفه من صحابه النبی الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) کما نتبیّن ذلک من الحقائق التالیه(۱):

الف: جاء الامر القرآنی الی رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ان یدعو فی ایام البعثه الاولی عشیرته الاقربین للدین الجدید(۲)، فلما اجتمعوا أعلن (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) انّ من یبایعنی علی هذا الامر سیکون وزیری و خلیفتی و الوصی من بعدی، فبادر علی (علیه السلام) دون غیره للاستجابه الی دعوه الاسلام، فقبل منه النبی الاکرم ذلک و تعهد له بما أعلن.

و من المحال عاده ان یعیّن قائد نهضه أحد أصحابه وزیرا و خلیفه له و یعلنه علی الملأ العام، فیما یبقی أمره خفیا علی الخلّص من انصاره و الثلّه المضحیه

۱- أول اسم ظهر فی زمن النبی(ص) اسم الشیعه، و اشتهر کل من سلمان و المقداد و عمار بهذا اللقب. حاضر العالم الاسلامی، ج ۲: ص ۱۸۸.

۲- الشعراء: ۲۱۵.

منهم. أو أن يعينه و يعلنه ثم يتركه طوال حياته و اشواط دعوته مقصيّا عن مقتضيات الموقع معزولا ـ عن وظائف الوزاره و كأنّه فرد عادىّ لا يميّزه مقام الوزاره و الخلافه بما يليق به من مكانه و احترام.

ب: ثمه روايات مستفيضه و متواتره عن طريق السنه و الشيعه يصرّح فيها رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) انّ عليا (عليه السلام) مصون من الخطأ معصوم من الذنب فى قوله و فعله، و انّ قوله و فعله مطابقان للدعوه، و هو أعلم الناس بالاسلام و شريعته.

ج: يشهد تأريخ البعثه لعلى (عليه السلام) تضحيات كبيره و خدمات جليله أسداها للدعوه الفتيه، من نظائرها فداؤه لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بنفسه و مبيته على فراشه ليله الهجره، و مساهمته الفاعله فى حروب بدر و أحد و خيبر و الخندق و حنين. و لو قدّر للامام (عليه السلام) ان يغيب عن واحده من هذه الحروب الحاسمه لاجتث الاسلام و استؤصل من جذوره، و فنى المسلمون بيد اعدائهم.

د: نصب رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) عليا (عليه السلام) فى واقعه غدير خم لموقع «الولايه العامه» على الناس و جعل له على الامه ما لنفسه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) من حق الولايه عليها.

لقد كان من البديهى ان تقضى هذه الخصائص و ما تفرّد به الامام (عليه السلام) من فضائل هى مورد اتفاق الجميع، و ما أبداه له رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) من ودّ خاصّ، الى ان تلتفّ ثله من اصحاب رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) حوله بدافع حبّها للفضيله و اخلاصها للحق، فيما زوت عنه طائفه اخرى من اولئك لما اثار فى نفوسها من حسد و بغض له.

و فوق ذلک کلّه، فانّ مصطلحی «شیعه علی» و «شیعه أهل البیت» جریا کثیرا علی لسان رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و تردّدا مرارا فی أحادیثه.

۲- سبب انفصال الاقلیه الشیعیه عن الاکثریه و بروز الاختلاف

(لقد کان واضحا لدی انصار علی (علیه السلام) انّ موقع الخلافه و المرجعیه العلمیه سیئولان إلیه بعد وفاه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و ذلک لما له من مکانه سامقه لدی النبی الاکرم، و منزله رفیعه فی قلوب أخیار الصحابه و عموم المسلمین.

و قد کانت حرکه الاحداث تؤکد هذا المنحی باستثناء وقائع محدوده برزت فی ایام مرض النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

بید انّ الذی حصل جاء خلافا لتوقع هؤلاء. فما أن رحل رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و لم یکن جسده قد وری الثری بعد، حتی بادر عدد محدود من الصحابه (استطاعوا فیما بعد أن یکسبوا الاغلبیه الی جانبهم) لتعیین خلیفه للمسلمین تحت شعار الحرص علی مصلحه الاسلام.

و الغریب ان مبادره هؤلاء انطلقت علی عجل و تمّت مخفیه عن أهل بیت رسول اللّه و اقربائه و من دون استشارتهم. ففیما کان الامام علی (علیه السلام) و أهل البیت و مجموعه من الاصحاب مشغولین بتجهیز رسول اللّه و تهیئه مراسم الصلاه و الدفن تبادرت المجموعه تلک [مجموعه السقیفه] الی تعیین الخلیفه لتواجه الامام علیّا و من معه بالامر الواقع.

فحین فرغ الامام علی (علیه السلام) و الصحابه الذین معه (کالعباس و الزبیر و سلمان و أبی ذر و المقداد و عمار) من دفن جسد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) سمعوا بشأن الخلافه المنتخبه فتبادروا للاحتجاج علی المنفّذین

و انتقاد اسلوب «الخلافه الانتخابيه» بيد انهم لم يسمعوا فى الحالتين سوى جواب واحد مؤدّاه انّ ما تمّ كان من مصلحه المسلمين!

انّ حركه الاحتجاج هذه هى التى أدّت الى انفصال الاقليه عن الاكثريه؛ و الى ان يشتهر انصار على و اتباعه ب «شيعه على» فى أوساط المجتمع الاسلامى.

و لكن مؤسسه الخلافه حاولت لدوافع سياسيه ان لا تشتهر الاقليه بهذا اللقب، و حرصت على ان لا يظهر المجتمع منقسما الى اقليه و اكثريه، فبذلت جهودا كبيره للايحاء بانّ البيعه للخلافه تمت بالاجماع؛ و ان المتخلّف عنها متخلف عن الاجماع و خارج عن جماعه المسلمين؛ بل ورمت المتخلف احيانا بتعبيرات قاسيه و وصفته بكلمات نابيه.

منذ ذلك الوقت المبكر أصبح الشيعه ضحايا المؤسسه الحاكمه فلم يكسبوا شيئا بمجرد اعتراضهم على جهاز الخلافه. و قد زاد من المحنه سكوت الامام على (عليه السلام) و عدم مبادرته لإعلان الحرب و شهر السلاح طلبا لحقه، رعايه لمصلحه الاسلام و المسلمين.

بيد انّ ذلك لم يؤدّ الى تنكب شيعه على و انصاره عن اصول معتقدهم و التسليم للأغلبيه. فقد ظلّوا يعتقدون انّ الخلافه بعد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) حق مطلق لعلىّ (عليه السلام) و انّه (ع) مركز الشرعيه فى المرجعيه العلميه و المعنويه للامه. لذلك لم يكفّوا عن الدعوه إليه و لإمامته.

۳- الخلافه و المرجعيه العلميه

تعتقد الشيعه تبعا لما تفهمه من الاسلام، انّ ما يهمّ المجتمع الاسلامى بالدرجه الاولى هو بيان التعاليم الاسلاميه و معرفه الثقافه الدينيه، ثم اشاعتهما على

نحو شامل فی أوساط المجتمع. و ربما استطعنا التعبیر عن هذین المقصدین بالنحو التالی:

أو لاـ: ینبغی لنظره المجتمع الاسلامی ان تتسم بالواقعیه إزاء العالم و النوع الانسانی، و ان یتحلی افراده بمعرفه دقیقه لواجباتهم الانسانیه (لما یضمن الصلاح الواقعی) شرط ان یقوموا بهذه الواجبات حتی لو کانت مخالفه لرغباتهم.

ثانیا: ثمه ضروره للحکومه الاسلامیه کی تأخذ علی عاتقها مهمه اجراء النظام الاسلامی و تنفیذ مقرراته، حتی لا یتوجه الناس الی معبود سوی اللّه، و کی تسود الحریه الکامله و العداله الحقیقیه علی الصعیدین الفردی و الاجتماعی.

انّ هذین المقصدین السامیین یجب أن یناطا بشخص معصوم.

أما اذا تبوأ الحکم و المرجعیه العلمیه للامه اشخاص عادیون، فیمکن أن نتصوّر انحرافهم الفکری و تنکبهم عن المسار الصحیح فی اداء المسئولیه حتی تتحوّل الخلافه تدریجیا من ولایه لضمان العداله و الحریه الحقیقیتین الی سلطه استبدادیه و ملک کسروی- قیصری عضوض.

و فی موازاه ذلک و تبعا له تکون المعارف الاسلامیه المنزّهه عرضه للبعث و التحریف تماما کما حصل لاتباع الادیان الاخری التی أصابها التغییر علی ید العلماء المنحرفین العابثین.

و حین نعود الی واقع البعثه نجد أن علیا (علیه السلام) هو الشخص الوحید الذی تطابقت حیاته فی جمیع افعاله و اقواله و سیرته السدیده مع نهج کتاب اللّه و سنه رسوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) کما یشهد له بذلک رسول اللّه نفسه.

و اذا کانت الاکثریه تتواری فی صرف الحق عن الامام علی بالزعم ان قریشا

هی التی کانت ترفض خلافه الامام و تعارضـها، فقـد کان الاولی بهؤلاء ان یرشـدوا قریش الی الحق الصـراح و یـدفعوها لقبوله، تماما کما فعلوا مع تلک الجماعه التی امتنعت عن اعطاء الزکاه فقاتلوها حتی أذعنت؛ لا أن یقتلوا الحق و یئدوه خوفا- بزعمهم- من معارضه قریش!

و بذلک فانّ الذی دفع الشیعه الی اعلان معارضتهم لنهج «الخلافه الانتخابیه» و عدم الاقرار بها هی خشیتهم من عواقبها و النتائج المترتبه علیها، المتمثله أولا و قبل کل شی ء بفساد نهج الحکومه الاسلامیه، و بالتالی انهیار التعالیم الدینیه الرفیعه.

و هی الخشیه التی أکّدتها الوقائع المتتالیه و أثبتتها، و أظهرتها الحوادث التأریخیه بشکل جلیّ بمرور الایام.

لقـد جـاءت الوقـائع المتتـالیه لتؤکّـد صـحه هـذا التقـدیر و صواب هـذه النظره التی اضـحت نتائجهـا أکثر جلاء بفعل الحوادث التأریخیه التی اعقبت تلک المرحله و اخـذت تتوالی بمرور الایام، مما حـدا بالشـیعه الی ان یکونوا أکثر ثباتا فی موقفهم و اشـدّ اصرارا علی نهجهم.

لقد بدا الشـیعه اقلیه صـغیره هضـمت حقوقها من قبل الاکثریه، بید انّ ذلک لم یمنعها من الاستمرار فی اخذ التعالیم- خفیه- من أهل البیت (علیهم السلام) و الاستبسال فی الدفاع عن دعوتها.

و لکنها- فی المقابل- لم تعلن المعارضه العلنیه الشامله للاوضاع القائمه خوفا منها علی الاسـلام و حرصا علی مصالح المسلمین؛ بل اختارت ان تکون فی تیار الحیاه الاسـلامیه العامه الی جوار بقیه المسـلمین، فانضمّ افرادها الی جیوش المجاهدین و کان لهم حضورهم فی الشئون العامه.

اما الامام على (عليه السلام) فقد كان له دوره الخاص و حضوره المشهود فى هدايه الاغلبيه الاسلاميه و توجيهها لما ينفع الاسلام و يحقق اهدافه.

۴- المنهج السياسى للخلافه الانتخابيه و موقف الفكر الشيعى

اشاره

تعتقد الشيعه انّ الشريعه الاسلاميه المبينه اصولها فى كتاب اللّه و سنه رسوله (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) غير قابله للتغيير الى يوم القيامه. و بذلك لا تملك الحكومه الاسلاميه عذرا فى التخلف عن التنفيذ الشامل لبنود هذه الشريعه.

و انما عليها ان تؤدى وظيفتها و تتخذ قراراتها فى اطار الشريعه و فى نطاق مبدأ الشورى و بحسب المصالح الزمنيه.

بيد انّ الذى حصل مما كشفت عنه احداث البيعه السياسيه فى السقيفه، و قبل ذلك حادثه الدواه و القرطاس التى وقعت اثناء مرض رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) فى الايام الاخيره من حياته، انّ دعاه «الخلافه الانتخابيه» و مؤيديها كانوا يعتقدون انّ كتاب اللّه وحده ينبغى ان يكون- لوحده- الدستور الثابت المصون. أما سنه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و بياناته فلا تحظى بنفس الثبات، و انما يمكن للحكومه الاسلاميه ان تصرف النظر عن تنفيذها تبعا للمصالح المتغيّره.

لقد أيّد هذا النهج فيما بعد و عضّد بروايات كثيره أفاضت بحق الصحابه.

فالصحابى مجتهد و هو يعمل طبقا لاجتهاده، و لما يراه من مصلحه، فان اصاب كان مأجورا و ان أخطأ فهو معذورا!

الامثله على هذا «النهج الاجتهادى» كثيره، و ربما المثال البارز له من عهد الخليفه الاول هو ما وقع لخالد بن الوليد حين بعثه الخليفه فى بعض الحروب

فدخل بیت مالک بن نویره احد مشاهیر المسلمین و استغفله حتی قتله و حرق رأسه و بنی بزوجته فی اللیله نفسها.

حین وصل خبر الجنایه المفجعه التی تبعث علی الاشمئزاز و الخجل الی الخلیفه، لم یقم الحد علی خالد و لم یجر حکم اللّه علیه وفقا لما تقرّره الشریعه، بل اعتذر عنه متذرعا بانّ دوله الخلافه بحاجه إلیه!

و من نظائر هذا «النهج الاجتهادی» الامتناع عن اعطاء الخمس لأهل البیت و أقرباء النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)، و حظر تدوین الاحادیث النبویه و منع ذلک منعا باتا، حتی کان من یکتشف فی بیته حدیث مکتوب یؤخذ منه و یحرق، و قد استمر الحظر طوال عهد الخلفاء الراشدین حتی عهد الخلیفه الاموی عمر بن عبد العزیز.

لقد استطال هذا «النهج الاجتهادی» و استفحل امره زمن الخلیفه الثانی (۱۳- ۲۵ ه) حتی قامت الخلافه بتعطیل بعض أحکام الشریعه و الغائها، نظیر حجّ التمتع، و نکاح المتعه، و ذکر «حی علی خیر العمل» فی الاذان، و انفاذ الطلاق اذا ردّد المطلّق اللفظ ثلاثا، و غیر ذلک.

و الأدهی و الأمر انهم فرضوا حدودا قاسیه علی المتخلّفین عن منعهم هذا؛ کفرض حدّ الرجم علی المتمتع فی نکاح المتعه!

و من الوقائع الخطیره الاخری التی تعکس هذا المنحی الاجتهادی ازاء ثوابت الشریعه، هو قیام الخلیفه الثانی بالتفریق بین المسلمین فی توزیع أعطیات بیت المال، و اعتماد سیاسه التباین التی قادت الی انبثاق الاختلافات الطبقیه بین المسلمین، و التی کان من نتائجها حوادث و حروب دامیه ألمّت بالمجتمع الاسلامی.

و من مظاهر هذا النهج ما قام به معاویه فی الشام من تشریفات سلطانیه

ملوكيه لم تكن تختلف كثيرا عن نمط ما هو موجود فى بلاطى كسرى و قيصر.

و بدلا من ان يقوم الخليفه بردع عامله على الشام عن امثال هذه الممارسات نراه يقرّه؛ بل و يمنحه لقب: كسرى العرب!

عهد الخليفه الثالث:

قتل الخليفه الثانى سنه ۲۵ ه- على يد غلام فارسى، فآلت الخلافه الى الثالث وفقا للاغلبيه التى حصل عليها من اعضاء الشورى السته الذين عينهم الخلفيه الثانى.

قرّب الخليفه الجديد اقرباءه الامويين و عهد إليهم بمسئوليات خطيره فى الحجاز و العراق و مصر و سائر البلاد الاسلاميه الاخرى. فكانوا ولاه على الناس اشتهروا بالظلم و التجاهر بالفسق و الفجور و نقض مقررات الشريعه الاسلاميه، مما ادّى الى تصاعد الشكاوى من الامصار و انهيالها على دار الخلافه.

لم يرتّب الخليفه فى المدينه اثرا مطلوبا على الشكاوى لتأثير بطانه السوء من اقربائه الامويين عليه، خصوصا مروان بن الحكم؛ بل عمد احيانا الى معاقبه الشكاه و التضييق عليهم، الى ان آل الامر الى سخط الناس و ثوره الامصار عليه، فحوصر و قتل عام ۳۵ ه-

لقد رسّخ الخليفه الثالث مركز حكومه الشام التى كان الوالى عليها أحد اقربائه الامويين (معاويه بن أبى سفيان)، حتى تمركز ثقل الخلافه فى الشام، فى حين أضحت المدينه المنوّره العاصمه الصوريه لدار الخلافه.

القرآن و الحديث النبوى:

بعد أن انتهت حرب اليمامه سنه ۱۲ ه- و سقط فيها عدد من الصحابه من حفظه القرآن، اقترح عمر بن الخطاب على الخليفه الاول ضروره ان يجمع القرآن

و يكتب فى مصحف واحد، لان حربا ثانيه و ثالثه قد تؤدى ببقيه الصحابه من حمله القرآن و حفظته مما ينتهى الى ضياع كتاب اللّه.

لقد اقتصر هذا القرار على القرآن الكريم و لم يشمل حديث رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) الذى يلى القرآن فى المرتبه و الاهميه، رغم انّه عرضه لذات الاخطار التى احاطت بكتاب اللّه. فالحديث النبوى كان هو الآخر عرضه للزياده و النقيصه، و الوضع و النقل بالمعنى، و الضياع و النسيان، الّا انّ مؤسسه الخلافه لم تظهر اهتماما بصيانته و حفظه بل أعلنت منع تدوينه و اخذت تحرق فى النار ما تجده مكتوبا منه!

و كذا لم تتحرك الخلافه لتبذل جهودا تذكر إزاء المعارف و العلوم الاخرى حتى باتت الآيات القرآنيه و الاحاديث النبويه التى تمجّد العلم و تشيد به و تدعو إليه و كأنّ لا أثر عملى لها.

لقد انصرفت أكثريه المسلمين الى الفتوحات، و انشغلت بالغنائم المتكاثره التى أخذت تتدفق على الجزيره العربيه من كلّ حدب و صوب. و بذلك زاغت الامه عن الاهتمام بعلوم أهل البيت و معارف آل الرساله، و على رأسهم الامام على بن أبى طالب (عليه السلام) الذى شهد له رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بأنّه أعرف الناس بالاسلام و أعلمهم بمقاصد كتاب اللّه.

و الغريب انّ مؤسسه الخلافه لم تسمح للامام على (عليه السلام) ان يساهم فى مسأله جمع القرآن و تدوينه فى مصحف موحد [رغم انهم يعلمون انّ الامام انصرف للمهمه بعد قبض رسول اللّه و جلس فى بيته عاكفا على جمع كتاب اللّه] بل لم يرد له ذكر فى القضيه برمتها!

انّ هـذه و نظائرهـا هی امور دفعت اتبـاع علی (علیه السـلام) و انصـاره الی ان یکونوا أکثر رسوخا فی معتقـدهم و انفـذ وعیا لما یجری من حولهم، و اخذوا یزیدون من نشاطهم یوما بعد آخر.

أمـا الامـام علی و حین أقصـی عن المواقـع المـؤثّره فی تربیه الامـه و توجیه النشـاط العـام، فقـد اختـار ان یرکز جهوده فی تربیه الخاصه من شیعته و انصاره.

و فی فتره الربع قرن التی اقصی فیها الامام عن مرکز الخلافه فقد (علیه السلام) ثلاثا من مجموع أربعه أشخاص عرفوا بالثبات فی نصـره علی و الاصطفاف معه فی کلّ الظروف، و هؤلاء الثلاثه هم: سلمان الفارسی، و أبو ذر الغفاری، و المقداد. بید انّ جموعا من الصـحابه و افواجا من التابعین حلّت محلهم فی نصره الامام و مشایعته و انتشرت فی الحجاز و الیمن و العراق و باقی الامصار الاسـلامیه الاـخری، قبـل ان ینتهی المطـاف بالامـه الی ان تلتف حول الامام و تلهف مجتمعه إلیه بعـد مقتل الخلیفه الثالث، کی تقنعه بالبیعه و تختاره للخلافه.

۵- انتهاء الخلافه الی أمیر المؤمنین (علیه السلام) و منهجه فی الحکم

آلت الخلافه الی الامام علی (علیه السلام) أواخر سنه ۳۵ للهجره، و دامت أربع سنوات و تسعه أشهر تقریبا.

اقتـدی الامـام فی خلافـته نهـج رسول اللّه (صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم) و اعاد معظم المسائل التی طالها التغییر علی یـد الخلفاء الذین سبقوه، الی سیرتها الاولی، و عزل الولاه غیر الکفوءین.

و فی الواقع أعلن الامام نهضه شامله و مارس اسلوبا تغییریا ثوریا انطوی علی الکثیر من العقبات.

لقد وقف الامام ليعلن للامه فى اليوم الاول من خلافته معالم نهجه، فقال (عليه السلام): «الا و انّ بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث اللّه نبيه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. و الذى بعثه بالحق لتبلبلنّ بلبله، و لتغربلنّ غربله و لتساطنّ سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، و ليسبقنّ سابقون كانوا قصروا، و ليقصّرنّ سبّاقون كانوا سبقوا».

اضاف عليه السلام: «حق و باطل، و لكلّ أهل، فلئن أمر الباطل لقديما فعل، و لئن قلّ الحق فلربما و لعل، و لقلما أدبر شى ء فأقبل!».(۱).

لقد استمر الامام فى حكومته الثوريه. و كما يحصل مع أيه نهضه ثوريه، فقد تجمعت العناصر المتضرّره التى أضحت مصالحها فى خطر، و توارت خلف رايه مزعومه للدفاع عن دم الخليفه الثالث، و الطلب بثأره، فأثارت الحروب الداخليه الدمويه التى امتدت لما يقارب تمام مدّه خلافه الامام عليه السلام.

انّ الرؤيه الشيعيه تنطلق من يقين لا يخامره شك بانّ الحروب الداخليه هذه لم تكن سوى استجابه لمنافع شخصيه، و ان شعار الثأر لدم الخليفه الثالث لم يكن أكثر من ذريعه انطلت خديعتها على عوام الناس.

فالفتنه الاولى التى اشتهرت باسم حرب الجمل نشبت من وراء غائله الاختلاف الطبقى الذى أرسى بذوره منهج الخليفه الثانى فى تفريق أعطيات بيت المال بين المسلمين. إذ لم يكن بمقدور الامام على حين مسك الخلافه الّا ان يعود بسيره رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و نهجه فى توزيع المال بالتساوى بين المسلمين و هو الامر الذى أثار حفيظه طلحه و الزبير فأضمرا

۱- نهج البلاغه، الخطبه رقم(۱۵).

السوء للامام، و تذرعا بالعمره لمغادره المدينه. و فی مکه التقیا مع أم المؤمنین عائشه التی لم تکن تضمر للامام ودا، فاتفقوا علی إضرام نار الفتنه، و خرجوا فی حرب الجمل و هم یرفعون شعار الأخذ بثأر عثمان!

الغریب انّ طلحه و الزبیر کانا فی المدینه أثناء محاصره الخلیفه الثالث و قتله، بید انهما لم یبادرا الی نصرته؛ بل علی العکس کانا من اوائل الذین بادروا لمبایعه الامام علی (علیه السلام) أصاله عن نفسیهما و نیابه عن المهاجرین!

أما أم المؤمنین عائشه فقد کانت فی طلیعه من حرّض الناس علی قتل الخلیفه الثالث. و عند ما سمعت بمقتله قالت: بعدا و سحقا، ثم اظهرت رضاها بذلک.

و الحقیقه انّ المسبّب الاصلی لفتنه قتل عثمان کانوا من الصحابه اصلا، حیث بعثوا الرسائل من المدینه الی الاطراف و الامصار یحرّضون فیها المسلمین للثوره ضدّ الخلیفه.

أما السبب وراء الفتنه الثانیه التی اشعلت حرب صفین التی استمرت عاما و نصف، فقد کان الطمع الذی استولی علی معاویه کی یستحوذ علی الشام تحت ذریعه المطالبه بدم عثمان. لقد أثارها معاویه حربا عنیفه أودت الی قتل أکثر من مائه الف نفس، اتسم فیها موقف معاویه بالهجوم و لیس بالدفاع، لانّ اخذ الثأر لا یکتسب صیغه الدفاع مطلقا.

و الغریب ان یکون شعار هذه الحرب الثأر لدم الخلیفه الثالث أیضا، فی حین انّ الخلیفه نفسه کان فی اخریات ایامه قد استمدّ العون من معاویه لدفع غائله الثوّار عنه، و لکن من دون جدوی. فجیش معاویه و ان تحرک فعلا من الشام نحو المدینه لکنه تباطأ فی المسیر متعمدا و لم یدخل المدینه، حتی اذا ما سمع خبر

مقتل الخليفه قفل عائدا الى الشام ليرفع من هناك شعار الطلب بالثأر!

و ليس أدل على انّ المسأله لا تعدو الشعار من ان معاويه تناسى بعد استشهاد الامام على (عليه السلام) شعار الثأر، و أهمل بعد استحكام قبضه الملك بيده مطارده قتله عثمان و معاقبتهم.

بعد صفين اندلعت حرب النهروان. و كان الباعث إليها ان مجموعه من الناس، من بينهم بعض الصحابه خرجوا بايعاز من معاويه على الامام على، ثم تفرقوا فى الامصار و هم يثيرون الاضطرابات و يتعرضون لاتباع على (عليه السلام) بالقتل حتى كان من شأنهم ان قتلوا النساء الحوامل و بقروا بطونهن و مثّلوا بالأجنه!

نهض الامام (عليه السلام) و اطفأ غائله هذه الفتنه، بيد انّ القدر لم يمهله طويلا اذ انهالت على رأسه ضربه غدر من سيف أحد الخوارج فخرّ فى محراب الصلاه صريعا و مضى الى ربّه شهيدا بعد أيام.

لقد دأب المخالفون على القول انّ الامام عليّا كان رجل شجاعه و بأس و حرب و لم يكن رجل سياسه، و الّا لكان بمقدوره ان يصبر مؤقتا على بعض الاشخاص و يداهنهم الى ان يستتبّ له الامر و تترسّخ قوائم خلافته فينهض لقمعهم و استئصال شوكتهم.

هذا النقد يهمل نقطه اساسيه ماثله فى كون خلافه الامام هى نهضه ثوريه، و النهضه الثوريه لا تنسجم مع «منطق» المداهنه و الارضاء.

لقد مرّت الحاله نفسها فى عهد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) حيث اقترح المشركون على النبى الاكرم ان يكف عن التعرّض لآلهتهم فى مقابل ان يتركوه فى دعوته و شأنه.

و لكن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) رفض ذلك و مضى فى دعوته رافضا المداهنه و الاغضاء، حتى اذا ما استحكمت مواقعه جيدا تحوّل الى مرحله المواجهه.

و بين نهج رسول اللّه و نهج على نجد انّ منطق الدعوه الاسلاميه لا- يجيز محق حق ما فى الطريق الى احقاق حق آخر، و لا يسمح بدفع الباطل بباطل آخر، كما تؤكد ذلك آيات كثيره من كتاب اللّه.

۶- ما ذا جنى الشيعه من خلافه على (عليه السلام)؟

انّ الامام عليا (عليه السلام) و ان لم يستطع فى فتره خلافته التى دامت أربع سنوات و تسعه أشهر ان يعيد الاوضاع الاسلاميه المضطربه الى سابق عهدها، الّا انّه أحرز النجاح فى ثلاثه مجالات اساسيه، هى:

الف: أحيا بسيرته العمليه الرفيعه شخصيه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) المضيئه و سيرته الجذّابه، بين الناس و خاصه بين ابناء الجيل الجديد.

فقد كان عليه السلام يواسى أفقر الناس و يعيش كما يعيش أدناهم رتبه، و بهذا الاسلوب استطاع ان يكسر شوكه معاويه و ما كان يظهر به من عظمه كسرويه- قيصريه.

و الامام (عليه السلام) لم يقرّب- فى نهجه- أحدا من أقربائه و أهل بيته و معارفه على حساب الآخرين، بل سار بالجميع بالسويه فلم يفضّل الغنىّ على الفقير و لا القوىّ على الضعيف.

ب: رغم المشاكل العظيمه المنهكه التى عاشها فى عصره، ترك (عليه السلام) للناس ذخائر قيمه من المعارف الالهيه و كنوز العلوم الاسلاميه الحقه.

فمن کلماته القصار دوّن ما یقارب احد عشر الف حکمه فی المعارف العقلیه و الدینیه و الاجتماعیه. لقد صبّ (علیه السلام) معارف الاسلام العالیه فی أرفع المعانی و أجزل الالفاظ بلاغه و أکثرها متانه مع ما کانت تتسم به خطاباته و بیاناته من وضوح و اشراق.

و علی صعید آخر وضع الامام القواعد التأسیسیه للّغه العربیه، و أرسی مرتکزات ثابته للادب العربی.

أما فیما یرتبط بالجانب العقلی فقد غاص (علیه السلام) فی أبعاد الفلسفه الالهیه و أبان مسائلها علی منهج یتسم بالاستدلال الحر و یعتمد البرهان المنطقی.

لقد تعرّض لمسائل لم تکن حتی ذلک الوقت محل اهتمام الفلاسفه، و بلغ من عنایته بالموضوع انّه کان یهتم به حتی و هو یخوض لجج المعارک و الحروب.(۱).

ج: اعتنی (علیه السلام) بتربیه و إعداد عدد کبیر من الرجال فتخرج من مدرسته عدد واسع من العلماء فی صنوف المعرفه، کان من بینهم منارات سامیه فی الزهد و المعرفه من اضراب أویس القرنی، و کمیل بن زیاد النخعی، و میثم التمار، و رشید الهجری. فهؤلاء یمثلون عرفاء أهل الاسلام مصدر العرفان فی

۱- یروی انّ اعرابیا قام یوم الجمل الی امیر المؤمنین(علیه السلام) فقال: یا أمیر المؤمنین! أ تقول ان اللّه واحد! فحمل الناس علیه و قالوا: یا أعرابی أ ما تری ما فی أمیر المؤمنین من تقسّم القلب؟ فقال أمیر المؤمنین: دعوه فانّ الذی یریده الاعرابی هو الذی نریده من القوم. ثم قال: یا أعرابی! ان القول فی ان اللّه واحد علی أربعه أقسام، فوجهان منهما لا یجوزان علی اللّه عزّ و جلّ، و وجهان یثبتان فیه، فأما اللذان لا یجوزان علیه، فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد، فهذا لا یجوز لانّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد، أ ما تری انه کفر من قال انه ثالث ثلاثه. و قول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع و الجنس فهذا ما لا یجوز، لانه تشبیه و جلّ ربنا و تعالی عن ذلک. و اما الوجهان اللذان یثبتان فیه، فقول القائل هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه کذلک ربنا، و قول القائل انّه عزّ و جلّ احدیّ المعنی، یعنی به انه لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم، کذلک ربنا عزّ و جلّ.(بحار الانوار، ج ۲: ص ۶۵).

الاسـلام، تماما کما عـدّ رجال آخرون فی مـدرسه الامام (علیه السـلام) مصادر تأسیسیه لاتجاهات الفقه و الکلام و التفسـیر و القراءه و غیر ذلک.

۷- انتقال الخلافه الی معاویه و تحولها الی ملکیه موروثه

بعـد شـهاده أمیر المؤمنین الامام علی (علیه السـلام) تصـدّی للخلافه ولـده الامام الحسن بوصـیه من ابیه بمبایعه الناس له (الامام الحسن هو الامام الثانی من ائمه الشیعه الاثنی عشـریه) بید انّ معاویه لم یهدأ و انما تحرک بجیشه نحو العراق معلنا الحرب علی الحسن بن علی (علیه السلام).

استطاع معـاویه ان یجبر الامام الحسن بن علی علی الصـلح من خلال مختلف الـدسائس و عبر رشوته بالأموال الطائله لاصـحاب الحسن و قاده جیشه.

تمّ الصـلح بین الطرفین علی شـروط منهـا ان تعود الخلاـفه للامـام الحسن (علیه السـلام) بعـد وفاه معاویه؛ و ان لا یتعرض الاخیر للشیعه و لا یقوم باضطهادهم.

حین هیمن معاویه فی سنه ۴۰ هجریه علی مقالید الخلافه الاسـلامیه توجه نحو العراق، و کان من جمله ما قاله: «یا اهل الکوفه! أ تروننی قاتلتکم علی الصـلاه و الزکاه و الحج و قد علمت انکم تصـلون و تزکّون و تحجّون! و لکنّی قاتلتکم لأتأمّر علیکم، و قد آتانی اللّه ذلک، و انتم کارهون».

و قال أیضا: «ألا کلّ دم اصیب فی هذه مطلول، و کل شرط شرطته فتحت قدمیّ هاتین»(۱)

لقد أفصح معاویه عن ماهیه حکومته و برنامجه السیاسـی من خلال هذه الکلمات التی أبانت أیضا حقیقه التزامه بشـروط الصـلح مع الامام الحسن (علیه السلام).

۱- یلاحظ فی ذلک: ابن ابی الحدید، ج ۴: ص ۱۶۰؛ الطبری، ج ۴: ص ۱۲۴؛ و ابن الاثیر، ج ۳: ص ۲۰۳.

ثم انّ معاويه بهـذا الخطاب شـرع بممارسه نهـج فصل السـياسه عن الـدين، فهو لا يتكفل- من موقعه فى الخلافه- بضـمان تنفيذ احكام الدين و لا يحرص على ذلک، و انما غايه حرصه هو الحفاظ على ملكه و ترسيخ سلطانه مهما كان ثمن ذلک.

انّ هـذا النهـج فى ممـارسه السـلطه يكشف عن طريقه ملوكيه لا صـله لها بالخلافه و لا نسب يصـلها بمفهوم اسـتخلاف منصـب رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم). و ما أسـرع ما انكشف وجه هـذه الممارسه على حقيقته حين كان البعض يـدخل على معاويه و يسـلّم عليه بالملک، بل انّ معاويه نفسه لم يوارب فى مجالسه الخاصه بتسـميه حكومته و وصفها بالمملوكيه، و ان كان حين يظهر على الملأ العام يستفيد من لقب الخلافه و يعرّف نفسه به.

و بهذا يتبيّن انّ الحكم الذى يقوم على القوه و الجور لا بدّ و ان يتحوّل الى ملک وراثى، و هذا ما قام به معاويه فعلا حين نصّب ابنه يزيـد وليا للعهـد من بعـده، رغم ان يزيـد لا يتحلى بخصائص الشخصـيه الدينيه و لا يراعى ضوابط الالتزام الاسـلامى، و انما كان شابا متهتّكا، دلت على فساده فجائعه العظيمه التى ارتكبها اثناء حكمه.

و فى مسار آخر، كان تنصل معاويه لشـروط الصـلح معناه عـدم السـماح لشـيعه أهل البيت ان يعشوا بأمن و سـلام، و سـلبهم حق ممارسه نشاطهم الدينى الذى كانوا عليه.

و هـذا ما حصل تماما حين اعتمـد معاويه سـياسه تقوم على منع روايه مناقب أهل البيت أو تداول الأخبار و الروايات عنهم، و ان من يقوم بذلک لا يأمن على

حیاته و ماله و عرضه.(۱) و فی مقابل ذلک شجع من خلال الهدایا و الجوائز أیّ حدیث ینقل فی مناقب الصحابه و الخلفاء مما انتهی الی وضع أحادیث کثیره فی مناقب مزعومه.

لقد کان من مظاهر الموقف العدائی لأهل البیت أوامر معاویه الی عماله فی الأمصار بسبّ علی (علیه السلام) و النیل منه أمام الملأ من أعلی المنابر، بل عمد معاویه بنفسه إلی سبّ علی! (لقد بقی هذا الامر ساری المفعول حتی زمان عمر بن عبد العزیز سنه ۹۹- ۱۰۱ ه-) و کثمره لهذه السیاسه العدائیه قام معاویه عن طریق عماله فی الاقالیم- و کان بعضهم من الصحابه- بمطارده قاده الشیعه و خواصهم و قتلهم و رفع رءوس البعض منهم علی رءوس الرماح و الدوران بها فی المدن أمام الناس، مضافا الی اجباره الشیعه باظهار البراءه و النیل من علی (علیه السلام) و إلّا یکون القتل جزاء من یرفض ذلک.

۸- أصعب العهود التی مرّ بها الشیعه

کانت أحلک العصور التی مرّ بها الشیعه هو عهد معاویه الذی دام زهاء عشرین عاما، فلم یکونوا بمأمن و لم یکن ثمه ضمان لحیاتهم و استقرارهم خصوصا و انّ الأغلبیه منهم کانت معروفه یسهل الوصول إلیها.

فی مقابل هذه المشاقّ لم یکن أمام الحسن و الحسین (علیهما السلام) ما یفعلانه فی حمایه الشیعه و ارجاع الاوضاع الی سابق حالها رغم انهما عاصرا عهد معاویه. و عند ما نهض الحسین سیّد الشهداء (الامام الثالث من ائمه الشیعه)

۱- روی أبو الحسن المدائنی فی کتاب الاحداث: کتب معاویه نسخه واحده الی عماله بعد عام الجماعه جاء فیها:« انّه برئت الذمه ممن روی شیئا فی فضل ابی تراب و أهل بیته» کتاب النصائح الکافیه، لمحمد بن عقیل، ص ۷۷.

فی الاشهر السته الاولی من عهد یزید قتل مع جمیع أصحابه و أولاده، فی حین لم یکن بمقدوره ان یقوم بنهضته قبل ذلک رغم انّه عاصر عشر سنوات من حکم معاویه.

لقد قامت الأکثریه السنیه بتبریر سفک الدماء بدون حق و ما صدر من مظالم عن هذه المجموعه من الصحابه و خاصه معاویه و ولاته، بالقول انّ هؤلاء من الصحابه، و انهم بمقتضی أحادیث رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) معذورون، لأن الصحابی مجتهد معذور اذا أخطأ، و انّ اللّه (سبحانه) رضی عنهم و بالتالی سیعفو عن کلّ ما صدر منهم من جنایات و سفک دماء.

بید انّ الشیعه ترفض هذا التوجیه و ما یقوم علیه لاسباب، منها:

أولا: من غیر المرضی عقلا ان یقوم قائد اجتماعی کالنبی الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بدعوه أناس الی نهضته القائمه علی اساس احیاء قیم الحق و العدل و الحریه، فیضحی بکل شی ء فی سبیل کیان هذه النهضه و ترسیخا لاهدافها، ثم یترک لاصحابه- بعد ان تحولت النهضه الی عمل ناجز علی الارض، الحریه المطلقه فی تجاوز الضوابط و انتهاک الاحکام و القوانین التی سنّها، لیرتکبوا ما یشاءون من مفاسد و مظالم بحق الناس، بذریعه انهم معفوّون عن تحمل التبعات!.

انّ هذا «المنطق» مستحیل ان یصدر من النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لما فیه من تجاوز للاحکام التی جاء من اجلها؛ و لما فیه من مظالم للناس، و لانّه لا یعنی سوی ان یقوم النبی بتهدیم البناء الذی أقامه بنفس الید و الأداه التی بنته.

ثانیا: انّ الروایات التی تحدثت عن تقدیس الصحابه و تصحیح أعمالهم غیر

المشروعه و اعتبارهم من الذين كفّر اللّه عنهم سيئاتهم و انهم مصونون من الحساب، انما وصلتنا عن طريق الصحابه انفسهم.

و الذى نعلمه بشهاده الحوادث القطعيه فى التأريخ انّ الصحابه لم يعذر بعضهم بعضا و لم يصفح بعضهم عن بعض و يوجه عمله بمقتضى ما يروى عنهم.

فقد حصلت فى مجتمع الصحابه مظاهر القتل و السب و اللعن و فضح بعضهم البعض دون ان نلمس اثرا يذكر لروح التجاوز و العفو بحق بعضهم البعض مما تحدثت عنه الأحاديث المرويه عنهم.

و معنى ذلک، انّ السيره العمليه للصحابه تدل على عدم صحه مثل هذه الروايات، أو انها لو كانت صحيحه فسيكون لها معنى آخر، غير ما يستفاد من اسباغ التقديس عليهم، و رفعهم الى مرتبه تضفى الصيانه من تحمل التبعات (فى شى ء أشبه ما يكون بالعصمه).

و اذا كان اللّه (سبحانه و تعالى) قد امتدح الصحابه فى آى القرآن و أظهر رضاه عنهم، فانّما كان ذلک لانقيادهم لاحكامه و تعاليمه، و لجميل ما صدر عنهم فى سالف حياتهم. و بذلک لا معنى لأن ينسحب الرضا على مستقبل أيامهم و قادم اعمالهم، بحيث يكون لهم الحق فى ان يفعلوا ما تشتهيه أنفسهم و لو كان خلافا لاحكام اللّه.

۹- استقرار سلطان بنى اميه

توفى معاويه سنه ۶۰ هجريه ليخلف فى السلطه ولده يزيد الذى كان أبوه قد أخذ له البيعه من الناس. لم يكن يزيد الذى مسک زمام الحكومه الاسلاميه يتحلى بشخصيه دينيه، بل كان- كما تشهد بذلک وقائع التأريخ- شابا نزقا مرتكبا

للمعاصی و المحرمات و مجترحا للآثام و الشهوات، بل لم یکن یعتنی بالضوابط و الأحکام الاسلامیه حتی فی حیاه أبیه.

لقد کان تأریخ الاسلام قد شهد الکثیر من الفتن و الفجائع حتی ذلک الوقت، بید انها لم تبلغ ما بلغته علی عهد السنوات الثلاث من حکم یزید، و لم یکن لها نظیر مما حدث سابقا.

ففی السنه الاولی من حکمه قتل الحسین بن علی (علیه السلام) سبط رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) مع أولاده و أهل بیته و أصحابه بأفجع صوره، ثم ساق نساء و أطفال آل بیت الرسول و طاف بهم مع رءوس الشهداء أسری فی المدن و الأمصار.

و فی السنه الثانیه من حکمه استباح المدینه المنوّره ثلاثه أیام کامله عاث خلالها جنده الفساد فقتلوا النفوس و نهبوا الاموال و انتهکوا الاعراض.

و فی السنه الثالثه ختم حکمه بهدم الکعبه المقدّسه و تخریبها و إحراقها.

آلت الحکومه الاسلامیه بعد یزید الی البیت المروانی- بالتفصیل الذی تذکره کتب التأریخ- و قد وصل کرسی السلطه من آل مروان أحد عشر شخصا دام مجموع حکمهم سبعین عاما.

لقد کانت حقبه سیئه من التأریخ عاش فیها الاسلام و المسلمون أحلک الظروف و أقساها فی عهد بنی مروان، حیث لم تکن تحکم المجتمع الاسلامی فی حقیقه الأمر سوی امبراطوریه عربیه مستبده تتستر باسم الاسلام و تحمل عنوان الخلافه زیفا، حتی بلغ الأمر بأحد سلاطین هذا البیت ممن یحمل لقب خلیفه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و ممن یفترض ان یکون المدافع الاول عن رایه الدین و حیاض المسلمین، ان یأمر ببناء غرفه له أعلی الکعبه

المشرفه کی یتسنی له الجلوس فیها للنزهه فی مراسم الحج(۱).

و هذا الخلیفه نفسه (!) یرمی القرآن الکریم و یمزقه بسهامه و یهزأ بوعید اللّه فیه و ینشئ شعرا یقول فیه:

أتوعد کلّ جبار عنیدفها أنا ذاک جبار عنید

اذا ما جئت ربّک یوم حشرفقل یا ربّ مزّقنی الولید(۲)

لقد کان اختلاف الشیعه الاساس مع الاغلبیه السنیه حول مسألتین هما:

الخلافه الاسلامیه، و المرجعیه الدینیه. لذلک کان من الطبیعی ان یعیشوا فی تلک الفتره ظروفا صعبه تتهددهم فیها النوائب، بید انهم ازدادوا ثباتا و تمسکا بعقیدتهم یوما بعد آخر بفعل ظلم و جور الحکام من جهه، و بفعل ما کان یتصف به ائمتهم من أهل البیت من ورع و تقوی و صلاح و مظلومیه.

و لم یؤدّ ظلم الحکام من جهه و مظلومیه أهل البیت من جهه ثانیه الی ترسیخ عقائد الشیعه و ثباتهم و حسب، و انما اخذ التشیّع بعد استشهاد الامام الحسین (علیه السلام) خاصه یمتد و یتسع و هو ینمو و ینتشر خصوصا فی الأطراف و فی المناطق البعیده عن مرکز الخلافه الامویه کالعراق و الیمن و ایران.

و یمکن لنا ان نتلمس امتداد التشیع و انتشاره من خلال الحاله التی عاشها الامام الخامس (محمد بن علی الباقر) فی حیاته. اذ لم یکن القرن الهجری قد انتهی بعد؛ و لم تکن قد مضت علی استشهاد الامام الحسین (الامام الثالث) أکثر من اربعین سنه، حین بدأت علامات الضعف و التخلخل السیاسی تعصف ببنیان

۱- هو الولید بن یزید، الیعقوبی، ج ۳: ص ۷۳.

۲- مروج الذهب، ج ۳: ص ۲۲۸.

الحکم الاموی، مما یسّر للشیعه فرصه نسبیه للحریه و الانفتاح، فبدأت الافواج تنهال من اکناف العالم الاسلامی کالسیل علی بیت هذا الامام الباقر (علیه السلام) و هی تنهل من معینه الحدیث و المعارف الاسلامیه الاخری.

و فی أواخر القرن الهجری الاول قام مجموعه من أمراء السلطه بتأسیس مدینه قم فی ایران کی یسکن بها الشیعه.

و لکن رغم علامات الانفتاح النسبی لم یکن الشیعه یتظاهرون بمذهبهم و انما کانوا یلتزمون التقیه فی حیاتهم بناء علی توجیهات ائمتهم (علیهم السلام).

و لطالما جرّب الساده العلویون الثوره و القیام المسلح ضدّ البیت الاموی لکثره ضغوط السلطه علیهم و تراکم ظلمها، بید انّ النتیجه لم تتجاوز الفشل و القتل، حیث کانت الحکومه الامویه تبیدهم و تستأصلهم دون رحمه و مبالاه.

لقد اخرجت السلطه جسد زید- إمام الشیعه الزیدیه- من قبره، و صلبوه لمده ثلاث سنوات، و من ثم احرقوه و ذرّوا رماده فی الهواء.

و من صور قمعهم انّ اکثر الشیعه تعتقد انّ السلطه الامویه کانت وراء موت الامامین الرابع و الخامس (السجاد و الباقر علیهما السلام) حیث دست لهما السم، و کذا کانت وفاه الامام الثانی و الثالث (الحسن و الحسین علیهما السلام) علی ایدیها أیضا.

انّ اکثریه أهل السنه تعتقد بالخلفاء عموما و انهم مفترضو الطاعه، بید انّ فجائع بنی أمویه بلغت حدا أجبر هؤلاء علی التفریق بین صنفین من الخلفاء، یقع الخلفاء الراشدون فی الصنف الاول (و هم: أبو بکر و عمر و عثمان و علی) فیما یضمّ الصنف الثانی معاویه و من یلیه.

لقـد أثار الحكم الأموی سـخط الأمه و تذمّرها نتیجه لما تراکمت فیه من مفاسد و مظالم، حتی بلغ الامر انّه حین انهار حکم بنی أمیه تماما و قتل آخر حکامهم فرّ ولـداه مع مجموعه أفراد العائله الامویه من دار الخلافه. الّا انهم لم یجدوا من یقبل أن یؤویهم، و لم یعـثروا علی ملجأ آمن فتـاهوا فی صـحاری «النوبه» و «الحبشه» و «جـاوه» فمـات الکـثیر منهم من الجوع و العطش. ثم توجه البـاقون الی جنـوب الیمن، فمکثـوا هنـاک زمنـا کـانوا یحصـلون علی مـا یسـدّ رمقهم عن طریـق الاسـتجداء و الصـدقه و عطف المحسنین علیهم، الی انتقلوا الی مکه فی زیّ الحمالین لیذوبوا فی المجتمع و یختفوا فی زحمه الناس.

۱۰- الشیعه فی القرن الهجری الثانی

فی اواخر الثلث الاول من القرن الهجری الثانی ظهرت فی خراسان ایران دعوه باسم أهل البیت، و ذلک اثر سلسله من الثورات و النهضات الـدمویه التی اجتاحت أمصار العالم الاسـلامی ضـدّ الحکم الاموی و مظالمه المتراکمه. و قـد کان المتصدی للدعوه و حامل لوائها القائد الایرانی أبو مسلم المروزی الذی نهض ضدّ الخلافه الامویه و تقدم للإمام حتی أسقط الحکم الاموی.

انّ هذه النهضه و الثوره و ان کانت مسـتلهمه من الجو الاعلامی العمیق للتشیع، حیث رفعت نسبیا شعار الثأر لشهداء أهل البیت و الدعوه للرضا من آل محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بل و قامت بأخذ البیعه فعلا للرضا من أهل البیت و لو علی نحو کلّی و غامض، الّا انها لم تکن بایعاز مباشـر أو غیر مباشـر من أئمه أهل البیت، بـدلیل انّ أبا مسـلم حین عرض البیعه للخلافه علی الامام السادس (جعفر بن محمّد الصادق) فی المدینه، رأینا الامام یردّ علی رسوله بعنف و یردعه- حتی

انّه أحرق الكتاب المرسل إليه على السراج- و تنكّر لابى مسلم و قال للرسول:

«عرّف صاحبك بما رأيت».

و فى كل الاحوال انتهت هذه الحركه الى تسلّم بنى العباس للخلافه باسم أهل البيت، فعمدوا بادئ الأمر الى ملاينه الناس و اظهار الموده للعلويين، حتى انهم قادوا حمله واسعه للانتقام لشهداء العلويين، فقتلوا بهم من وجد من الأمويين، و نبشوا قبور الأمويين و حرقوا أجسادهم. بيد انّه لم يمض وقت كثير حتى سلك العباسيون نهج بنى أميه و سيرتهم و بدأ التنكيل مجددا.

لقد تعرض أبو حنيفه أحد ائمه المذاهب الاربعه للسجن و التعذيب و الأذى فى عهد المنصور، و ضرب ابن حنبل، و هو امام آخر من ائمه المذاهب الاربعه بالسياط. أما الامام السادس من ائمه الشيعه (جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام) فقد دسّ له السم و مضى شهيدا بعد أذى لاقاه منهم، فيما ارتفعت حدّه التنكيل بالعلويين، فكانت تقتل منهم المجاميع، أو يدفنون و هم احياء، بل بلغ فنّ التنكيل العباسى، الى الحد الذى كانت ترصف اجسام العلويين- و هم احياء- فى اسس الابنيه و قواعدها و اعمدتها ليلاقوا حتفهم على هذا الحال.

امتدت الامبراطوريه الاسلاميه على رقعه جغرافيه واسعه فى عهد الخليفه العباسى هارون الرشيد، حتى انّه كان احيانا يخاطب الشمس بانك فى أى مكان تشرقين، فلن تشرقى الّا فى مملكتى.

ففى عهد الرشيد مضت جيوش الفتح تتقدم فى أقصى الشرق و الغرب، بيد انّ الخليفه لم يكن ليعلم ما يجرى على خطوات من قصره، حيث كان يقف الجباه على طرف جسر بغداد دون اذنه و علمه ليأخذوا من المارّه ضريبه حق العبور. بل

و حصل فی احدی المرّات ان طلبوا من الخلیفه، هو یعبر الجسران یؤدی ضریبه حق العبور!

و من الشواهد التی تکشف ما بلغه الحکم من انحلال و فساد انّ الامین الخلیفه العباسی وهب فی لحظه شهوه احد المغنین من أهل الطرب مبلغ ثلاثه ملایین درهم لبیتین غنّاهما من الغزل و حین وقع المغنی علی اقدام الخلیفه قائلا:

تمنحنی هذه الاموال الطائله یا أمیر المؤمنین؟ ما کان جواب الامین الّا ان هوّن الامر علی المغنی ذاکرا له انّ المبلغ یعوّض من جبایه الحقوق من طرف قصی و بسیط من اطراف المملکه!

کانت الاموال الطائله تتدفق سنویا من امصار المسلمین الی بیت مال المسلمین فی مرکز دار الخلافه، بید انها کانت تبدّد و تصرف فی الشهوات و تنفق فی ملاذ الخلیفه حتی کانت الجواری و الفتیات الحسناوات و الغلمان یعدّون بالآلاف فی بلاط الخلافه.

أما وضع الشیعه فی خطّه العام فلم یتغیّر مع تحوّل السلطه من بنی امیه الی بنی العباس، و انما تغیّر فقط اسم العدو و الظالم و حسب.

۱۱- الشیعه فی القرن الهجری الثالث

مع اطلاله القرن الثالث الهجری بدأ الشیعه یتنفسون الصعداء و یحسّون بالحریه النسبیه، و ذلک لبواعث منها:

أولا: لقد تمت ترجمه الکثیر من الکتب الفلسفیه من اللغتین الیونانیه و السریانیه و غیرهما. و قد کان لظهور هذا اللون من الکتب باللغه العربیه اثره الفاعل فی اغناء الحیاه العقلیه و هجوم الناس لتعلّم هذه العلوم و مناهجها الاستدلالیه.

بید انّ الذی أضـفی خصوصـیه أکثر علی هذا الجو هو اعتناق الخلیفه المأمون (۱۱۵– ۲۱۸ ه–) للمـذهب المعتزلی و بالتالی میله لمنهج الاستدلال العقلی و تشجیعه لجو ظهر فیه المتکلمون فی الأدیان و المذاهب و هم یتحدثون بحریه کامله.

و من البدیهی ان یسعی علماء الشیعه و متکلموهم الی استثمار اجواء الحریه و الانفتاح الفکری هذه فی ممارسه الفعالیات العلمیه التی تخدم مذهب أهل البیت.

ثانیـا: عهـد المأمون العباسـی لمقتضـیات تتعلق بمنهجه السیاسـی، ولایه العهـد الی الامام الثامن من أئمه الشـیعه (علی بن موسـی الرضا علیه السلام) مما ترتب علی أثرها ان یشعر العلویون و انصار أهل البیت بالأمان النسبی الذی صانهم من تعرّض ولاه الدوله و عمالها لهم.

بیـد انّ أجواء الحریه و الانفتـاح النسبی- فکریـا و سیاسـیا- لم تعمّر طویلا، اذ سـرعان ما عادت سـیاسه التنکیل و الاضـطهاد الی سابق عهدها مع جلوس المتوکل علی کرسی السلطه (۲۳۲– ۲۴۷ ه–) خصوصا و انّ المتوکل کان یتسم بعداء خاص لعلی (علیه السـلام) و شـیعه علی، حتی انّه أمر أن یهدم مرقد الامام الثالث (الحسـین سـیّد الشهداء) و ان یسوّی مع الارض و تحرث الارض من حوله.

۱۲– الشیعه فی القرن الهجری الرابع

سـاهمت عـدّه عوامـل فی القرن الهجری الرابع علی قوه التشـیّع و امتـداده علی آفـاق رحبه، کـان منها ضـعف أرکان خلافه بنی العباس و ظهور ملوک آل بویه.

لقد اسـتطاع آل بویه الذین کانوا من الشیعه، ان یمدوا نفوذهم الی عاصمه الخلافه بغداد، بل و ان یکون لهم تأثیرهم فی الخلیفه نفسه. و من الواضح انّ هذا النفوذ ساهم فی فتح آفاق ملحوظه أمام الشیعه بحیث اندفعوا فی التبلیغ

لمذهبهم بحريه و واجهوا خصومهم بقدوه، تماما كما كان يفعل الخصوم فيما مضى و هم يتكئون الى قدره الخلافه و يستندون لسلطانها و نفوذهم فيها.

و للتدليل على انتشار التشيع و امتداده يذهب المؤرخون الى انّ الجزيره العربيه أضحت بمجموعها شيعيه باستثناء المدن الكبرى.

و فى المنطقه نفسها امتد التشيع ليشمل مدن كبيره مثل عمان و صعده.

اما البصره التى كانت حتى ذلك الوقت مركزا دائما للتسنّن و الند المذهبى للكوفه، فقد امتد فيها التشيّع على نحو ملحوض، كما امتد فى مدن طرابلس و نابلس و طبريه و حلب و نيشابور و هرات، و أصبح التشيع هو المذهب السائد فى الأهواز و سواحل الخليج الفارسى من جهه ايران.

و من العوامل الاخرى التى ساهمت فى نمو التشيع و انتشاره، سيطره ناصر الاطروش على شمال ايران بعد سنوات بذلها فى الدعوه و التبليغ، و قيامه بتأسيس دوله فى ناحيه طبرستان امتدت فى أولاده من بعده. مضافا الى انّ حسن بن زيد العلوى كان قد حكم طبرستان لسنوات قبل الاطروش.

و من حوادث هذا القرن أيضا سيطره الفاطميين- و هم من الاسماعيليه- على مصر بحيث امتد ملكهم لفتره مديده (۲۹۶- ۵۶۷ ه-).

لقد كان يحصل كثيرا و ان تشهد المدن الكبرى مواجهات مذهبيه و صراعا بين السنه و الشيعه، كما هو الحال فى بغداد و مصر و نيشابور، كانت الغلبه فيها تتم للشيعه احيانا.

۱۳- الشيعه بين القرن الخامس حتى التاسع الهجرى

استمر التشيع ينمو و يزداد من القرن الخامس حتى أواخر القرن التاسع بنفس النسبه التى كان يزداد بها فى القرن الرابع. و فى المسار نفسه اعتنق بعض الملوك

و الامراء مذهب التشيع و صاروا يدعون إليه و يوسعون فى رقعه القاعده الشيعيه.

ففى أواخر القرن الهجرى الخامس مدّت الدعوه الاسماعيليه جذورها فى «قلاع ألموت» و استمرت وسط ايران مستقله عما سواها لما يقارب القرن و نصف.

و فى مازندران- من اقاليم ايران- دام حكم الساده المرعشيين سنوات طويله.

و من جهته اعتنق الملك «خدابنده» أحد ملوك المغول المذهب الشيعى و استمر ملوك المغول من بعده سنوات مديده فى ايران، و هم يروّجون للتشيع.

كذلك كان حال سلاطين «آق قويونلو» و «قره قوينلو» الذين حكموا تبريز و انبسط سلطانهم حتى فارس و كرمان.

و من جهتهم استمر الفاطميون فى حكم مصر حتى اواخر القرن السادس. و من الطبيعى انّ القدره المذهبيه كانت تتفاوت بحسب الموقف السياسى للملوك و الامراء و تبعا لانتمائهم. فبعد ان هوى سلطان الفاطميين فى مصر جاء الدور لسلاطين آل أيوب مما ادّى الى تقهقر المسار الشيعى فى مصر و الشام الى الوراء، اذ فقد الشيعه حريتهم المذهبيه بشكل تام، و كان الكثير منهم ضحيه سياسه السيف و الارهاب لمجرد كونهم شيعه. حصل ذلك مع الشهيد الاول محمّد بن مكى الذى يعدّ من نوابغ فقهاء الشيعه، حيث قتل فى الشام بجريره تشيعه سنه ۷۸۶ ه و قتل أيضا شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى حلب بجريره الفلسفه.

و ما يمكن ان نخلص إليه بشكل عام ان عدد الشيعه كان فى تصاعد و ازدياد

خلال هذه القرون الخمسه- أما الحريه المذهبيه فكانت تبعا للموقف السياسى للحكام و السلاطين.

و لكن فى كل الاحوال لم يعلن عن التشيّع مذهبا رسميا طوال هذه الفتره فى أى بلد من بلدان المسلمين.

۱۴- الشيعه فى القرنين العاشر و الحادى عشر

فى هذه المده نهض شاب فى الثالثه عشره من عمره (سنه ۹۰۶ ه) من سلاله الشيخ صفى الدين الاردبيلى (ت: ۷۳۵) الذى كان أحد مشايخ الطريقه فى الشيعه، فالتفّ حوله ثلاثمائه من الدراويش من مريدى آبائه، و تحركوا فى أردبيل بهدف اقامه دوله شيعيه مستقله و قويه.

بدأ الشاب حركته بفتح المناطق المجاوره و القضاء على حكم ملوك الطوائف الذى كان سائدا فى ايران، ثم استطاع بعد حروب داميه مع الامراء المحليين و ملوك آل عثمان الذين كانوا يمسكون بزمام الامبراطوريه العثمانيه، ان يحوّل ايران المجزأه الى وحده سياسيه و حكومه مستقله أعلنت التشيع مذهبا رسميا للدوله.

بعد وفاه الملك اسماعيل الصفوى استمر ملوك الصفويه على نفس النهج حتى أواسط القرن الثانى عشر الهجرى، اذا كان كل واحد منهم يؤكد مجددا ولاءه للتشيع و يجدّد اعلان التشيع الاثنى عشرى مذهبا رسميا للدوله و البلاد.

لقد بلغ الصفويون قوه كبيره، بحيث أضحت مساحه ايران و سكّانها فى ذروه قدرتهم على عهد الملك عباس الكبير أكثر من ضعفى ما هى عليه الآن فى المساحه و السكان(۱).

۱- سنه كتابه هذه الكلمات هى: ۱۳۸۴ ه

و بالنسبه للتشیع فی باقی الاقالیم الاسلامیه فقد بقی علی حاله تقریبا طوال القرنین و نصف القرن الاخیر، باستثناء معدل الزیاده الطبیعیه للشیعه.

۱۵- الشیعه بین القرن الثانی عشر حتی الرابع عشر

لقد استمر التقدم و الانتشار فی المذهب الشیعی خلال القرون الثلاثه الاخیره علی نفس مساره الطبیعی الذی کان علیه فی السابق.

فالتشیع فی ایران هو المذهب الرسمی، و الشیعه فی العراق و الیمن یشکلون اکثریه السکان، فیما ینتشر بقیتهم فی باقی بلاد المسلمین بنسبه تقل هنا و تزداد هناک.

و یبلغ عدد الشیعه فی مختلف البلدان ما یقارب المائه ملیون انسان علی ما یقال(۱).

۱- یبلغ عدد الشیعه فی العالم استنادا الی آخر الاحصاءات ربع مجموع المسلمین، و اذا کان مسلمو العالم قد بلغوا الآن ملیار مسلم، فانّ عدد الشیعه هو(۲۵۰) ملیون انسان. انظر کتابنا: عالم الاسلام(خسرو شاهی).

الاجتهاد و التقليد

اشاره

تشير كلمتا «الاجتهاد» و «التقليد» الى معنيين متقابلين؛ و هذان المعنيان واضحان لنا بشكل اجمالى عام.

و المصطلحان يستخدمان بكثره فى أوساط المسلمين، اذ ثمه مسأله فقهيه معروفه تقضى بعدم جواز تقليد الفقيه الميّت ابتداء. و هذه المسأله يمكن ان نقول انها تدخل فى مسلمات الفقه الشيعى، اذ يقوم المقلّدون بتجديد تقليدهم و اتباع المجتهد الحى بعد وفاه الفقيه المفتى الذى كانوا يقلّدونه.

من هذا المنظور بالذات نجد انّ هذين المصطلحين أكثر رواجا فى ثقافه المذهب الشيعى و يكرّران أكثر مما يكرّران لدى الفرق و المذاهب الاسلاميه الاخرى.

و اذا أردنا ان نعود الى سيره عصر صدر الاسلام و ما اكتنفه من حوادث، نجد انّ «الاجتهاد» انطوى فى عرف الصحابه و التابعين بعد وفاه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) على معان هى غير المعانى المتداوله الآن فى عصرنا. بيد انّا سنصفح جانبا عن التعرّض لهذه المعانى و ما ينطوى عليه المصطلحان من دلالات لما يتوجبه ذلك من خوض فى بحث تأريخى نحن فى غنى عنه الآن.

لذلك سنستخدم «الاجتهاد» و «التقليد» فى اطار معنييهما المتعارف و المتبادر للاذهان الآن، خصوصا و انّ للمصطلحين- فى المعنى السائد راهنا- جذورا دينيه سنشير إليها.

نحتاج لمعرفه المعنى التفصيلى للاجتهاد و التقليد بما ينطويان عليه من جذور دينيه ان نذكّر بالحقيقتين التاليتين:

أو لا: انّ الشيعه تعتقد انّ الدين الاسلامى الحنيف إضافه الى كونه مجموعه من اصول المعارف التى ترتبط بالمبدإ و المعاد، و مجموعه ثانيه من الاصول الاخلاقيه، فهو ينطوى أيضا على سلسله من القوانين و الاحكام التى تنظّم السلوك الانسانى فى جميع جوانب الحياه على مستوى المجتمع الانسانى بكافه ابعاده.

لذلك لا مناص امام الانسان المكلّف- أسود كان أم أبيض، و عربيا أو أعجميا و رجلا أو امرأه- من ان يطبّق اعماله الفرديه و الاجتماعيه فى ضوء هذه الضوابط و الاحكام التى يطلق عليها اسم الشريعه، بحيث يكون تابعا لها فى جميع شئونه.

و من الواضح انّ عمليه التطبيق هذه بحيث يكون العمل بمقتضى الشريعه دائما، لا يمكن ان تتمّ الّا بمعرفه احكام الشريعه و قوانينها. من هنا أصبح تحصيل العلم بالقوانين العلميه و احكام الاسلام الفرعيه هو واحدا من الوظائف الواجبه على المسلمين.

انّ هذه المسأله كما تثبت عن طريق الاعتبار العقلى؛ فهى تثبت أيضا من خلال ما تدل عليه بيانات القرآن و السنه من معانى مؤيده(۱).

۱- أما من جهه العقل، فلأننا نرى انّ العقل يحكم دون تردّد ببطلان ان ينجز الانسان عملا لا يعرفه. لانّ مثل هذا التكليف خارج عن طاقه الانسان و قدرته؛ و التكليف بغير المقدور لا يجوز عقلا. لذلك لا مناص من الاذعان الى انّ نفس الاوامر و النواهى التى اثبتت للانسان تكليفه اثبتت الى جواره لزوم تحصيل العلم بهذه الوظائف و التكاليف.- أما عن طريق البيان الدينى فثمه آيات تنفى عن اللّه(سبحانه) ان يكلف الانسان فوق قدرته و خارج وسعه، أو أن يطلب منه ما لا يهتدى إليه سبيلا، حيث يقول تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها(البقره: ۲۸۶) و قوله: لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا و قوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً. مضافا للآيات التى تربط الجزاء و العقاب باتمام الحجه كقوله تعالى: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ و نظائرها. و من الاحاديث ثمه كثير مما يعذر الجاهل اذا كان قاصرا، و الدلاله الالتزاميه لذلک هى وجوب تحصيل العلم فى أمر التكليف، حتى اشتهر عن الرسول الاعظم(صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) قوله: « طلب العلم فريضه على كل مسلم». و فى أمالى المفيد، بسنده عن الامام الصادق(عليه السلام) انّه سئل عن قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فقال(عليه السلام): اذا كان يوم القيامه قال اللّه تعالى للعبد: أكنت عالما؟ قال: نعم. قال له: أ فما عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا. قال له: أ فلا تعلمت؟ فيخصمه، فتلك الحجه البالغه للّه عزّ و جلّ على خلقه». أمالى المفيد، المجلس الخامس و الثلاثون: ص ۲۹۲.

ثانيا: انّ البيانات الدينيه فى الكتاب و السنه (مدارك الاحكام) تتسم بالكليه من ناحيه و تعدّ محدوده من ناحيه ثانيه، بينما نجد انّ الاعمال و الحوادث الواقعه و المسائل المستجده التى يبتلى بها الانسان و تعد مدارا لعمله هى غير متناهيه و لا يمكن حصرها بعدد معين.

لذلك لا مناص لاستنباط جزئيات الاحكام و تفاصيلها من إعمال النظر و طى طريق الاستدلال. خصوصا و ان ما بين يدينا من الادله الاسلاميه لا تعيّن سوى هذا الطريق لبلوغ الغايه.

و بذلك يتضح انّ الطريق لتشخيص الوظائف و الاحكام الدينيه يمر عبر تصدى مجموعه من عقلاء المجتمع- من ذوى الاختصاص- لتعيين التكاليف الفرديه و الاجتماعيه عبر استنباطها من المتون الكليه و النصوص العامه. و بعباره اخرى؛ هناك سلسله من القواعد التى ينبغى توظيفها فى مجال استنباط الاحكام

الشرعيه من متون نصوص الآيات و الروايات.

انّ الذى يتتبع أخبار أئمه الدين و سيرتهم العمليه يجد انهم فى موارد كثيره يمارسون عمليه استنباط الاحكام الشرعيه من كتاب اللّه و سنه رسوله (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بطريقه طبيعيه. و هذه الشواهد تتأكد أكثر بخصوص المباحثات و المناظرات التى كانت تدور بين أئمه الدين و بين الآخرين سواء أ كانوا من الاتباع أو الخصوم.

هذه العمليه تشير بمجموعها الى معنى «الاجتهاد» المتداول فى عصرنا الراهن.

و عليه يكون معنى الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعى من متون النصوص الدينيه بطريقه استدلاليه عبر استخدام مجموعه من القواعد المتخصصه المسماه بقواعد أصول الفقه.

نخلص من المقدمات الآنفه الى انّ التشخيص العلمى لاحكام الدين عن طريق الاجتهاد هو واحد من التكاليف التى فرضها الاسلام على المسلمين. و من البديهى الواضح انّه ليس بمقدور كافه المسلمين ان يمارسوا مسئوليه الاستنباط الاجتهادى هذه، و انما يضطلع بالمسئوليه عدد من أهل القدره و الاستطاعه ممّن يمكنهم إعمال الاستدلال عبر استخدام قواعد الاستنباط المقرره للوصول الى الحكم الشرعى.

انّ تعذر الاجتهاد على جميع المسلمين من جهه، و وجوب تحصيل المعرفه باحكام الدين على الجميع من جهه ثانيه، جعل الاسلام يرسم لغير القادرين على ممارسه الاجتهاد طريقا آخر تمثل بوجوب رجوعهم فيما يعنيهم من أحكام

الدين و موارد الابتلاء الى تلك الثله التى تتمتع بملكه الاجتهاد و تتحلى بالقدره على الاستنباط.

يطلق على هذه العمليه مصطلح «التقليد» و هو مصطلح يقابل «الاجتهاد» فى دائره الاستخدام المعاصره.

انّ السيره العمليه النافذه بين المسلمين منذ صدر الاسلام و حتى الآن هى خير دليل على ثبوت حكم التقليد بالنسبه للجاهل بالحكم الشرعى غير القادر على استنباطه. فهذه السيره كانت تشهد دائما على وجود مجتهدين يرجع إليهم باستمرار، العاجز عن تحصل الحكم الشرعى من مصادره المباشره.

ثم انّ هناك شواهد من الكتاب و السنه تؤيد حكم وجوب تقليد الجاهل و عودته الى العالم، كتلك التى تدعو الى اتباع اهل العلم و المعرفه. مضافا الى تلك الروايات التى تشجّع بعض الاصحاب و تدفعهم للاضطلاع بمسئوليه الافتاء، و نظائر ذلك مما يتعرض تلميحا أو تصريحا لمسأله التقليد.

اتضح مما تقدم المعنى العام لمصطلحى الاجتهاد و التقليد و ما ينطويان عليه من جذر دينى. بيد انّ التحليل الدقيق للمسأله و البحث العميق فيها ينتهى بنا الى انّ لموضوع الاجتهاد و التقليد افقا أشمل و حقلا أرحب. فسلوك طريق الاجتهاد و التقليد يعدّ واحدا من القواعد الاساسيه التى يشاد عليها برنامج الحياه الانسانيه، بحيث انّ كلّ انسان يكون مدفوعا بفطرته لأن يقطع مسار حياته على اساس التقليد حين يعجز عن الممارسه الذاتيه للاجتهاد.

بناء على هذا يتّضح ان توجيه الاسلام للناس نحو الاجتهاد و التقليد و ارشادهم إليهما يعدّ ارشادا متطابقا مع منهج الفطره الانسانيه و ما تهدى إليه.

هـذه الفكره يمكن توضـيحها ببيـان مختصـر على النحو التـالى: انّ للنوع الانسـانى فى عالم الوجود- كما الانواع الاخرى- هـدفا يتنـاسب مع بنيته الوجوديه، و قـد جهّز بادوات و قوى تتناسب مع اهـدافه الوجوديه. و الانسان دائم السـعى لبلوغ اهـدافه الكماليه عبر توظيف الوسائل و القدرات التى ينطوى عليها وجوده.

انّ الفعاليه الخاصه بالانسان و التى يمارسها فى الطريق لتحقيق مقاصده الحياتيه، هى من نوع الفعاليه الاراديه التى تصدر من فكر خاص ينبثق من الانسان.

فالانسـان يتأمـل أوضـاع العـالم و أحوال الوجود و يتأمـل بـالحوادث التى تجرى من حوله، و يقوم بـدراسه كـل شـى ء و يخطط لاعماله و يرجو لها من نتائج وفق الامكانات القائمه؛ و بناء على تقديره لما تنطوى عليه من بواعث فى الخير أو الشـر و فى الضرر أو النفع، و فيمـا يجب القيـام به أو لاـ يجب. ثم يقـدم على الاعمـال التى تنـاسب مقاصـده الحياتيه ليضع عليها علامه: «يجب أن يعمل».

و هكذا يكون إقدام الانسان على عمل معين هو نتيجه لسلسله من الخطوات و الفعاليات التمهيديه.

و الشـى ء الـبيّن فى ممـارسه الانسـان هـذه ان تكوينه الوجودى الـذى جبـل عليه لاـ يـدعه يقضـى بثبوت شـى ء معين أو يحكم بواقعيته، ما لم يـدرك بنفسه علله و عوامله، و لوازمه و آثاره. و كـذلك لا يقـدم على انجاز عمل معين ما لم يأخذ بنظر الاعتبار عوامله و موجباته أو آثاره و فوائده.

اننا نجد فى انفسنا على نحو واقعى باننا نقوم بعمليه تملّ و استيعاب لأيّه

ظاهره من ظواهر الوجود و لأيّه حادثه من حوادث العالم عبر واحده من الحواس. فحتى الصوت البسيط الذى نسمعه نحاول ان نفتش عن علله و نبحث عن بواعثه. و اذا أردنا ان نقوم بعمل معيّن نحيط أولا بعلل الإقدام عليه اجمالا أو تفصيلا، و اذا حصل و أن غفلنا عن ذلک، فاننا على الاقل نضع امام أعيننا ما ينطوى عليه من فوائد و منافع.

و بشكل عام نقوم بممارسه الفعاليه الفكريه فى محاوله لتحديد علل و فوائد كل عمل نقوم به.

ان هذه الفعاليه الذهنيه و النشاط الفكرى فى البحث يطلق عليها فى الاصطلاح العلمى عمليه «الاستدلال».

فالانسان اذا موجود استدلالى مدفوع لممارسه ذلک عبر ما تمليه عليه فطرته الالهيه و ما ينطوى عليه تكوينه الوجودى. و بلا ريب هو يمارس الاستدلال فى النظريات العلميه و فى القضايا العمليه أيضا.

غايه ما هناک انّ الاحتياجات العلميه للانسان لا تعدّ و لا تحصى، و بالتالى فهو بحاجه الى معلومات نظريه واسعه يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بها بمفرده و تهيئتها لوحده، و بذلک لن يكون بمقدور الانسان ان يسلک منهج الاستدلال فى كل الجزئيات و التفاصيل، و لا- يستطيع ان يستقلّ بقدرته الفكريه فى تشخيص الحق و الخير و الشر فى جميع هذه الجزئيات و التفاصيل.

انّ هذه الحاجه بالذات هى الحافز الذى يقود افراد النوع الانسانى نحو الاجتماع المدنى، بحيث تتوزع فعاليات الحياه و تقسّم بين الجميع.

ان ادراک هذه الحقيقه يفرض على الانسان- اضطرارا- ان يقوم باداره بعض

جوانب حياته على أساس ما له من معرفه تخصصيه و ما يملك من خبره، و يسلك بالتالى منهج الاستدلال القائم على المعرفه العلميه، اى يكون مجتهدا فى هذه الجوانب. بيد انه يحتاج فيما لا خبره له به، الى الانقياد نحو ذوى الاختصاص و الخبره كى يكونوا وسائله فيما يحتاج إليه من التشخيص العلمى فى نطاق ما لا اختصاص له به.

انّ عمليه العوده هذه الى الوسائط بحيث تتطابق أعماله مع التشخيص العلمى تسمى تقليدا.

و هذا هو مسار الحياه، حيث نعود فيما لا نعرفه الى أهل الخبره، و نتوسّل فى انجاز أعمالنا بأهل الفن و الاختصاص، اذ نتعلم الحرفه من الحرفى و نطلب الدواء من الطبيب و خريطه الدار من المهندس أو المعمار.

و على هذا الاساس تشاد بنيه التعليم و التربيه العامه فى المحيط الاجتماعى للوجود الانسانى.

خلاصه

نستنتج مما سبق ما يلى:

أو لاـ انّ الاجتهاد و التقليد هما جزءان أساسيان فى عماد الحياه الانسانيه العامه، و يعدّان من المسائل المصيريه التى لا غنى للبشريه عنها. فليس بمقدور الانسان أن يمارس الحياه الاجتماعيه من دون ان يضطر لممارسه الاجتهاد و التقليد.

ثانيا: انّ الانسان يمارس فى جوانب ضئيله من حياته عمليه الاجتهاد و يعتمد على معطياته المباشره، بيد انّه يمضى الشطر الاكبر من جوانب حياته بالاعتماد

علی التقلید. أما الذی یظن انّه لن ینصاع الی التقلید– فی حیاته– فهو یعیش فی و هم کاذب و خدعه تثیر السخریه.

ثالثا: انّ الفطره و العرف العقلائی العام یقضیان بجواز التقلید بل وجوبه فی الموارد التی یقصر فیها الانسان الجاهل عن إعمال النظر و البحث الفکری الاستدلالی، شرط ان یرجع فی التقلید الی إمام مفروض یملک صلاحیه فی المسائل المفترضه، و صاحب نظر یوثق بالاعتماد علی خبرته و اختصاصه، و الّا کان التقلید مذموما.

رابعا: نستفید مما بین ایدینا من نصوص القرآن و السنه انّ الاسلام دین الفطره یدعو الانسانیه الی مجموعه من المسائل الحیاتیه التی تدعوهم إلیها فطرتهم الالهیه و خصوصیتهم الوجودیه. بمعنی انّ ما یدعو إلیه الاسلام و ما تهدی إلیه الفطره و التکوین هما شی ء واحد.

الی هذه الحقیقه یشیر قوله تعالی: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱).

و لما کنا قد ذکرنا فی مقدمات البحث انّ الاجتهاد و التقلید من الضرورات التی تدعو إلیها الفطره، فانّ ذلک یستلزم– بناء علی ما قدمنا– ان یدعو الاسلام إلیهما أیضا.

و هذا ما هو واقع من دعوه الاسلام و ارشاده الناس إلیهما، و بذلک تتحد الفطره و ما یدعو إلیه الاسلام فی الارشاد الی ضرورات الاجتهاد و التقلید.

خامسا: علینا ان نتبه فی خاتمه المطاف انّ التقلید الذی نبحثه، هو غیر الانقیاد

۱- سوره الروم: ۳۰.

الأعمی الذی ذمّه القرآن(۱)، و الاتباع الذی یجمّد العقل مما جاء الاسلام یحاربه بأعنف صوره.(۲)

فمثل هذا الانقیاد و التبعیه هما من الصفات الرذیله المذمومه، و انّ الذی یتبع أکابر قومه أو الملأ أو الآباء عن اذعان و تقلید دون منطق و حجه و دلیل، و ینعق وراء کلّ ناعق دون برهان، لا یستحق ان یکون انسانا بعد أن أقال عقله و فقد انسانیته المفطوره علی الاستدلال، و انما یدخل فی فصیل الحیوان.

۱- کما فی قوله تعالی: قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَیْنا عَلَیْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ(البقره: ۱۷۰).

۲- یقول تعالی: وَ مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا کَمَثَلِ الَّذِی یَنْعِقُ بِما لا یَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَعْقِلُونَ.(البقره: ۱۷۱).

الاسلام و الحريه

اشاره

رغم انّ مصطلح «الحريه» دخل حيّز التداول الواسع فی القرون الاخيره، الّا انها كنزوع انسانی ليست كذلك. فالحريه ترافقت مع الانسان دائما و احتلت فی تكوينه الفكری بعدا عميقا و هی بعد ذلك من امنياته التی يتطلع إليها ابدا.

انّ علاقه الانسان بالحريه لها- كسائر علاقاته الاخری- جذر تكوينی فی وجوده، اذ يعود منشؤها الی «إراده» الانسان نفسه. فالانسان اذا ادرك شيئا بحيث تعلّقت به ارادته، فسيميل الی ان يكون حرا فيما تعلقت به ارادته بحيث يقدم علی تنفيذه من دون ان يرغب ان تكون ثمه قيود و موانع فی طريقه.

و طالما كانت إراده الانسان ليست شيئا مفصولا عنه، و انما ترافقه دائما، لذا فانّ علاقته بالحريه و ميله إليها هی نزوع ثابت لا ينفكّ عنه مطلقا.

بيد انّ الذی يحصل حين يريد ان يعيش الانسان فی اطار الجماعه، ان يتخلّی عن بعض جوانب الحريه و آفاقها. فالانسان بحكم كونه موجودا اجتماعيا، و نظرا لما تمليه عليه الفطره و الغريزه من بواعث للاشتراك مع الآخرين فی حل المشكلات الاساسيه بحيث تقوم الحياه علی اسس التعاون الجماعی، يتقدم نحو ارساء معالم الحياه المدنيه التی تقضی وجود قوانين و ضوابط تحدّ عاده من الإراده الفرديه المطلقه.

فلو أراد جميع افراد البشر ان يكونوا احرارا بالمطلق بحيث لا تخضع ارادتهم

الفرديه لایّ نوع من الضوابط و القوانين، فانّ حصيله ذلک ستفضی الى انهيار الحياه الجماعيه و تمزّق النسيج الاجتماعی فی فتره قصيره.

من هنا لا مفرّ للانسان من ان يقبل القيود على ارادته و حريته المطلقه.

و هـذا مـا نلمسـه عمليـا حيث لامكـان للحريه المطلقه فی ای مجتمع من مجتمعـات الـدنيا، للتعـارض الـبيّن بينهمـا (بين الكيـان الاجتماعی للانسان و حريته المطلقه) و بهـذا فمتى ما دار الحديث عن الحريه فانما يقصد بها الحريه النسبيه فی حدود ما تختلف به بين هذا المجتمع أو ذاک.

حدود الحريه

ان ما يجب ان نبحثه جيدا و نتأمل به على نحو دقيق هو التفاوت الكبير بين حدود الحريه فی اطار اصول الاسـلام؛ و حدودها فی اطار الحضاره (الاوربيه) الحديثه.

قاعده الحضاره الحديثه تتمثل بأن يتمتع الانسان من جوانب الحياه و اللذائذ الماديه باقصـى ما يستطيع دون ان يكون ثمه قيد من عقائد الدين و ضوابطه.

فالانسان حر من وجهه نظر هـذه الحضاره فی أن يفعل ما شاء دون ان يكون هناک ضابط من الاصول الاخلاقيه و الـدينيه شـرط ان لا يخالف القوانين القائمه فی مجتمعه.

انّ هذا اللون من الحريه يقتل الروح الانسانيه فی الانسان و يدمّر ملكاته الفاضله حتى يتنزّل بالانسان و يهبط به الى حدّ الحيوانيه، ليرتدّ على خطّ تكامله و ينحدر القهقرى.

اما الاسلام الذى يشيد قواعد وجوده على التوحيد أوّلا، و الاخلاق و الملكات

الفاضله ثانیا، فله أحکامه و ضوابطه التی تحدّد مسار الحیاه الفردیه و الاجتماعیه فی کافه الابعاد دون استثناء. لذلک لا مجال- فی البیئه الاسلامیه- لحریه مفتوحه کتلک التی تمارس فی البیئه الاجتماعیه للحضاره الحدیثه.

بید انّه هناک فی المقابل حریه منحها الاسلام للانسان تفتح امامه آفاقا علی عوالم جدیده، و هذه الحریه هی: حریه عدم الخضوع لعبودیه غیر اللّه. و هذه الحریه تنطوی علی آفاق واسعه، و تنفتح علی معان سامیه.

فهذه الحریه تضع عن الانسان قیود الشهوات و النزعات الحیوانیه التی رافقت انسان الحضاره الحدیثه. و فی ظلال هذه الحریه تنعم جمیع شعوب الارض و أممها بحریتها و سیادتها الکامله بعیدا عن کل انواع الاستعمار و الاستعباد. و فی ظلال هذه الحریه یعیش المجتمع بالتساوی بعیدا عن اغلال الطبقیه و التمایز العنصری.

و فی اطار هذه الحریه تعیش الامم و الشعوب مبدأ المساواه دون نظر الی میزان القوه و الضعف، و دون ان یکون للقوی حق التسلط علی الضعیف.

هذه الحریه الثمینه التی منحها الاسلام للجمیع دون فرق بین عنصر و آخر و القائمه علی نفی العبودیه لغیر اللّه نتلمس روحها فی الآیه الکریمه: قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ(۱).

و فی هذا الاطار سخّر اللّه للانسان ما فی الارض و السماء من نعم و برکات کی یستفید منها بحریه معتدله یقع حدّاها بین الافراط و التفریط، حیث یقول

۱- آل عمران: ۶۵.

تعالی: خَلَقَ لَكُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً(۱).

و یقول: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً مِنْهُ(۲).

حریه العقیده

یتضح مما سبق انّ الاسلام لا یبیح كما یظن البعض حریه العقیده بشكل مطلق، بحیث یكون الانسان حرا حتی فی الشرک و عباده الاصنام. فمن غیر المعقول ان یمنح الاسلام الذی یقیم بنیانه علی التوحید و نفی الشرک، ما یطال قاعدته التوحیدیه، لما ینطوی علیه ذلک من تناقض واضح.

لنتساءل: هل یمكن ان تمنح المجتمعات المعاصره انسانها حریه تخالف القوانین و الضوابط السائده؟ من الواضح انّ الجواب بالنفی، لانه مع هذه الحریه لن یكون ثمه معنی للقانون اصلا.

انّ انصار حریه العقیده- بالمطلق- یتذرعون بنظائر قوله تعالی: لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ(۳) فی حین انّ الآیه لیس لها دلاله علی ما یریدون، و انما تؤكد علی انّ الاسلام اتضح و بان فی القرآن و السنه النبویه؛ و بالتالی لا حاجه للاكراه بعد نصوع الحقیقه. لذلک یقول تعالی قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ التی هی فی واقعها السبب و العله فی قوله تعالی: لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ اذ بعد ان تجلت حقیقه الاسلام و بانت لا معنی لاكراه الناس علیه و مكان للاجبار.

مضافا لذلک، انّ جمله «لا اكراه فی الدین» هی حقیقه تشریعیه تستند الی

۱- البقره: ۲۹.

۲- الجاثیه: ۱۴.

۳- البقره: ۲۵۶.

حقیقه تکوینیه. و السر انّ الاکراه و الاجبار لا یطالان سوی ظاهر الاعمال و حرکات البدن، أما الاعتقاد القلبی فهو خارج عن دائره الظاهر، و بالتالی فهو بعید عن سلطه الاکراه و الاجبار، و انما تحتاج العقیده حتی تستقر فی القلب و العقل الی اسباب اخری من قبیل الادراک و غیره.

لهذا ممکن ان یکون معنی الآیه فی اشارتها التشریعیه الی حقیقه تکوینیه هی من قبیل الحکم الارشادی: أی لا تکرهوا أحدا علی قبول الدین الحق، لانه لا سبیل للاعتقاد بهذا الدین عن طریق الاکراه و الجبر.

ثم انّ الآیه بعد ذلک تدعو الناس الی نبذ التقلید فی العقائد و اتباع المنطق و الدلیل، فالعقیده التی تکون ثمره للاکراه هی فی حقیقتها عقیده قائمه علی أساس التقلید و لیس القناعه الناتجه عن الدلیل.

و فی کل الاحوال، انّ مسأله عدم الاکراه فی الدین لا تعنی ابدا الحریه فی انتخاب الانسان لأیه عقیده یشاء، کما یتضح للمتأمل جیدا(۱).

۱- کتب هذا البحث الوجیز بتأریخ ذی القعده/ ۱۳۷۹ هجریه، أی قبل حوالی أربعه عقود من الآن.

جواب أسئله عن الامام المهدی- علیه السلام-

اشاره

جاء فی الرساله التی تنکر وجود الامام المهـدی (ارواحنا فـداه) خطاب المجیب لسائله(۱): «لقـد سألت أوّلا: هل ثمه دلیل عقلی علی وجوب وجود امام بشکل دائم أم لا؟

و فی الجواب، علیـک ان تعلم انه یتمّ الحـدیث عن الامـام و یقصـد به تـاره الامام المنتخب من قبل اللّه، و یقصـد به تاره اخری زعیم دینی له مکانه رفیعه فی العلم و التقی، یضطلع بمسئولیه ارشاد المسلمین عن طریق ما له من درایه ناتجه عن العقل الصحیح و التأمـل بـالکون و بکتاب اللّه. و من الواضـح انّ الامام بالمعنی الثانی هو ما یحتاج المسـلمون إلیه دائما، و لا یسـتغنی عنه اتباع کل دین، بل و فی المطلق اتباع کل اتجاه سیاسی، اذ الجمیع بحاجه الی الامام و القائد و الزعیم.

أما عن السؤال الاول: هل یحتاج المسلمون دائما الی امام إلهی- منتخب من قبل اللّه- أم لا؟

فالجواب هو بالنفی؛ اذ بین یـدی المسـلمین جمیعا امام إلهی، حی دائما، و حاضـر لا یغیب یمکنهم الاسـتفاده منه، و هـذا الامام الالهی هو القرآن الکریم

۱- لم یشر السید خسرو شاهی المشرف علی نشر آثار السید الطباطبائی بایه معلومات عن هذه الرساله و تأریخها، و فیما اذا کان اصلها بالعربیه ثم ترجمت، أم انها کتبت بالفارسیه اصلا. و انما نفهم من السیاق انها تضمنت اجابه علی سؤال حول وجود الامام المهدی(علیه السلام) فانکر المجیب وجود الامام، فکان ان تصدّی له السید الطباطبائی بهذا الجواب. المترجم].

نفسه، بدلیل ما فی القرآن من قوله تعالی: مِنْ قَبْلِهِ کِتابُ مُوسی إِماماً(۱) و الذی نستفیده من الآیه أنّه امام؛ و هو امام حاضر لا یغیب، فهو امام الزمان».

الجواب: تقوم دعوی الکاتب علی انّ القرآن الکریم الکتاب الالهی الهادی هو امام الامه، و لن تحتاج معه الی امام إلهی منتخب من قبل اللّه. و هذا الدلیل غیر تام و غیر منتج للجهتین التالیتین:

أولاً: لقد ذکر القرآن الکریم انّ لابراهیم (علیه السلام) کتابا باسم «صحف» اذ قال تعالی: صُحُفِ إِبْراهِیمَ(۲) و هذا الکتاب السماوی کان إماما لعصر إبراهیم (علیه السلام) و هادی المؤمنین فی زمانه. بید انّ القرآن نفسه یحدثنا فی آیه اخری عن انتخاب اللّه لإبراهیم إماما دون ان تکون إمامته (علیه السلام) معارضه لامامه کتابه الالهی؛ بل هما مجتمعان فی زمن واحد دون منافاه؛ اذ یقول تعالی: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً ...(۳)

انّ حاصل الجمیع بین الآیتین یفید- کما هو واضح- انّه لیس هناک تعارض فی أن تجتمع فی عصر واحد امامتان عن اللّه (سبحانه) احداهما إمامه الکتاب و الثانیه إمامه الشخص، کما حصل لابراهیم الذی جعله اللّه إماما الی جوار إمامه صحفه.

و اذا لم تکن ثمه حاجه لامامه شخص مجعوله من قبل اللّه و منتخبه من قبله، لما نصّ (سبحانه) علی إمامه إبراهیم، و هو (جل و علا) المنزّه عن اللغو و العبث.

۱- الاحقاف: ۱۲.

۲- الأعلی: ۱۹

۳- البقره: ۱۲۴

نستنتج مما مضى انّ إمامه القرآن الكريم بالمعنى الذى ذكره كاتب الرساله لا تغنى عن إمامه إلهيه ثانيه.

ثانيا: من البديهى انّ القرآن بحاجه فى توضيح مقاصده و تفصيل المعارف و خاصه الاحكام الشرعيه الى بيان النبى أو السنه النبويه عموما. فالقرآن مثلا يأمر بالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و الجهاد و غيرها، فيأتى أمره مجملا عاما، ثم يأتى التفصيل من قبل رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) الذى يبيّن كل ما يتعلق باجزاء هذه الواجبات و شرائطها و آدابها و سننها.

انّ الهدايه النبويه هذه متمّمه لهدايه القرآن و مكمّله لبيانه بنص إلهى صريح، كما يقول تعالى فى خطاب نبيه الأكرم: وَ إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ(۱).

و قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ(۲).

و ما نستفيده من الدور النبوى هذا الذى يصرّح به القرآن، انّ لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) نفس الامامه التى افترضها كاتب الرساله التى نتحدّث عنها، للقرآن الكريم.

فالنبى (اذا) هو امام بنفس المعنى الذى يكون فيه القرآن إماما؛ مضافا لنبوته (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم).

ثم انّ النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) جعل أهل بيته أئمه و جعلهم عدل القرآن و قرينه الذى لا يفترق عنه كما فى حديث الثقلين و حديث السفينه و غيرهما، و قد حث الامه للتمسک بهما (القرآن و العتره) کی لا يتنكبوا عن طريق الهدى نحو الضلال.

۱- الشورى: ۵۲.

۲- النحل: ۴۴.

ما نخلص إليه من هذه المقدمات، انّ النبی الاکرم و أهل بیته (صلوات اللّه علیهم اجمعین) هم ائمه طبقا لکلام الکاتب نفسه.

و قد یمکن ان نتصوّر انّ الکاتب لا- یعترض علی إمامه الرسول الاکرم و أهل بیته، و انما ینکر فقط وجود الامام الغائب (الامام المهدی علیه السلام) و انّ الامامه بنظره لا تنسجم فی موقعها و دورها مع الغیبه. قد یکون الامر کذلک، بید انّا نعترض علی صفه العموم التی ینطوی علیها کلامه المار آنفا، حین یسأل: هل یحتاج المسلمون دائما الی امام إلهی منتخب من قبل اللّه أم لا؟ فیجیب عن ذلک بالنفی. و هذه الاجابه هی خلاف ما أثبتناه(۱).

فی مقطع جدید من رسالته یضیف الکاتب: «اما اذا أردنا ان ننسج اسطوره من الخیال و نزعم انّ هناک إماما یعمّر الف سنه هو امام الزمان، فانا نکون بذلک قد سلکنا طریقا یتعارض مع العقل و الوحی کلیهما. فمن منظور الوحی عرفنا انّ

۱- انّ هذه الشبهه التی تثیرها الرساله لیست جدیده قط، بل هی اعاده انتاج لشبهات الماضین- کما سیشیر لذلک السید الطباطبائی أیضا- ففی کتاب الکافی نقرأ ان رجلا شامیا حضر مجلس الامام الصادق(علیه السلام) و کان فی المجلس المتکلم المعروف هشام بن الحکم، فسأل هشام الشامی قائلا: یا هذا أ ربّک انظر لخلقه أم خلقه لانفسهم؟ اجاب الشامی: بل ربی انظر لخلقه، قال هشام: ففعل بنظره لهم ما ذا؟ اجاب الشامی: اقام لهم حجه و دلیلا کیلا یتشتتوا أو یختلفوا، یتألّفهم و یقیم أودهم و یخبرهم بفرض ربّهم، قال هشام: فمن هو؟ اجاب الشامی: رسول اللّه(صلّی اللّه علیه و آله)، قال هشام: فبعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله؟ اجاب الشامی: الکتاب و السنه، قال هشام: فهل نفعنا الیوم الکتاب و السنه فی رفع الاختلاف عنّا؟ قال الشامی: نعم، فردّ هشام: فلم اختلفنا أنا و أنت و صرت إلینا من الشام فی مخالفتنا إیاک؟ فسکت الشامیّ: فقال الامام أبو عبد اللّه الصادق(علیه السلام) للشامی: ما لک لا- تتکلم؟ قال الشامی: ان قلت: لم نختلف کذبت، و إن قلت: ان الکتاب و السنه یرفعان الاختلاف أبطلت، لانهما یحتملان الوجوه، و ان قلت: قد اختلفنا و کل واحد منا یدّعی الحق فلم ینفعنا الکتاب و السنه. (یراجع الحوار کاملا فی: الاصول من الکافی، ج ۲، کتاب الحجه: ص ۱۷۲ المترجم].

الامام هو الـذی یمارس دوره فی الهـدایه و التوجیه حضورا، اما اذا کان غائبا و لیس له کتاب أو أثر یدل علی هدایته، و لم یکن بمقـدوره ان یواجه مشـکلات العصـر و یجیب علی تحـدیاته، فمثله لا یعـد إماما قرآنیا، أی لا یکون إماما بالمعنی الـذی وصـفه القرآن و امر باتباعه».

ثم یضـیف: «و اذا قیل أین صرح القرآن بأنّ أثر الامامه هو الاضطلاع بهدایه الناس؟ نقول فی قوله تعالی وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا(۱) و لا یقال انّ الامر یخص الماضین؛ بل هو للمسلمین و أهل القرآن أیضا، و الّا اذا کان مختصا بالماضین فما فائده ذکره لهذه الامه؟».

الجواب: علینا بدءا ان نذکّر بهذه المقدمات:

أولا: ان الهدایه بمعنی التوجیه و القیاده تطلق علی معنیین:

المعنی الاول یشـیر الی إراءه الطریق و حسب. و المعنی الثانی یشـیر الی الوصول الی المقصد و بلوغ الهدف فعلا. و علی المعنی الاـول یمکن للمهتـدی الـذی أرشـد الی الطریق ان یمضـی فیه فیصـل الی المقصـد، و یمکن أیضـا ان یرفض الارشـاد و لا یبلغ الهدف.

أمـا الهـدایه؛ بـالمعنی الثانی فیقترن معها دائما بلوغ الهـدف، لانّ معناها یتضـمن الایصال عملیا. یقول تعالی: إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ(۲).

ثانیا: انّ الهدایه بمعنی إراءه الطریق هی من لوازم النبوه و الرساله، فکل

۱- الأنبیاء: ۷۳.

۲- القصص: ۵۶.

الأنبياء و الرسل الكرام الذی بعثهم اللّه بالوحی و أرسلهم لدعوه الناس، تعدّ الهدایه خاصه من خصائص بعثتهم و أثرا لنبوتهم.

یقول تعالی: فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ(۱).

و قوله تعالی: رُسُلًا مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّهٌ بَعْدَ الرُّسُلِ(۲).

و ثمه آیات کثیره فی القرآن الکریم تدل علی هذا المعنی؛ بل انّ لمؤمنی الامه سهما فی هذا الدور، حیث یقول تعالی: قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی(۳). و یقول تعالی أیضا: کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّهٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ(۴) اذ من الواضح انّ الدعوه و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر هی من مصادیق الهدایه، و الّا لما ذکرت باسمها.

ثالثا: انّ الهدایه و التوجیه هما من آثار الامامه کما ورد فی رساله الکاتب؛ و کما علیه صریح القرآن، حیث یقول تعالی: وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّهً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا(۵). و قوله تعالی: وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّهً یَهْدُونَ بِأَمْرِنا(۶) فجعل الامامه یقتضی - اذا - اعطاء الهدایه، و بالتالی تکون الهدایه من مستلزمات الامامه أیضا.

رابعا: انّ إمامه ابراهیم (علیه السلام) التی نصّ علیها القرآن فی قوله تعالی:

إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ

۱- البقره: ۲۱۳.

۲- النساء: ۱۶۵.

۳- یوسف: ۱۰۸.

۴- آل عمران: ۱۰۳.

۵- الأنبیاء: ۷۳.

۶- السجده: ۲۴.

ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ(۱) انما جاءت بعد سلسله من الامتحانات الالهيه، مثل الالقاء فى النار و اعتزال القوم و الهجره الى فلسطين و ذبح ولده اسماعيل، فبعد ان خرج من هذه الامتحانات الالهيه جعله اللّه إماما للناس، كما يشير تعالى الى هذا المعنى، حيث يقول فى سوره الصافات بعد ان خرج الخليل ناجحا من اختبار الرؤيه التى قضت بذبح ولده: إِنَّ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ(۲).

و الذى نخلص إليه، انّ ابراهيم (عليه السلام) قبل ان يقع عليه النص فى الامامه كان رسولا نبيا من اولى العزم، له كتاب و شريعه، و كان يمارس دعوه الناس و هدايتهم، كما يتضح جميع ذلك بجلاء من ثنايا الآيات القرآنيه.

انّ التأمل الكافى بهذه المقدمه يدلنا بوضوح انّ تفسير الهدايه التى هى لازمه من لوازم الامامه بمعنى «إراءه الطريق» هى واحده من الاخطاء الفاحشه، خصوصا و انّ الآيتين من سوره البقره و الأنبياء اللتين تنصّان على إمامه إبراهيم (عليه السلام) صريحتان فى المعنى الذى بيّناه.

و مكان المفارقه انّه من المحال ان تكون الهدايه- التى هى لازمه لامامه إبراهيم (عليه السلام)- فى الآيتين المذكورتين بمعنى «إراءه الطريق» لان إبراهيم (عليه السلام) كان رسولا قبل ان يجعله اللّه إماما، و من لوازم النبوه و الرساله ان يمارس الهدايه بمعنى إراءه الطريق، و بالتالى تكون الهدايه بهذا المعنى هى تحصيل حاصل للنبوه و ثمره للرساله.

و تحصيل الحاصل بهذا الوضوح، من المحال ان يكون هو المراد بهدايه

۱- البقره: ۱۲۴.

۲- الصافات: ۱۰۶.

الامامه كما هو بيّن لمن له أدنى شعور.

من هنا نتبيّن عـدم معقوليه الاعتراض الذى يسوقه الكاتب لعقيده الشيعه فى الامام الغائب، حيث ينتظر منه الهدايه التى تدل على «إراءه الطريق» و هذا خطأ فاحش غير قابل للاصلاح.

اذا لا مناص لنا من حمل هدايه الامامه على المعنى الثانى الذى يشير الى بلوغ الهدف و الايصال للمطلوب.

و بناء عليه يكون دور الامامه هو سوق اعمال الناس نحو اللّه (سبحانه) من لحظه صدورها فى الدنيا حتى حساب الآخره.

و هـذا المعنى ثمه الكثير مما يشير إليه فى الاخبار و الروايات كتلك التى تمثل انعكاس الاعمال و تجليها فى أعمـده نور ترتفع نحو العرش و تكون فى محضر الائمه. و كـذلك أخبار المساءله فى القبر، و دعوه الناس فى القيامه من خلال أئمتهم، و ما ورد فى كيفيه توزيع صحائف الأعمال و فى الأعراف و الصراط و الشفاعه، فكلها تتضمن المعنى الذى بيّناه لدور الامامه.

و من الواضـح انّ اداره أمر الاعمـال على هـذا النحو هو حـاله ملكوتيه لا علاقه لها بمسأله الغيبه أو الحضور الجسـمى للامام. و بالتالى يستوى حال الامام فى الاضطلاع بهذه المسئوليه فى أوقات الحضور و الغيبه.

ثم انّ هـذا الدور للامامه لا يتعارض مع دور آخر يتمثل بتصدّى الامام لبيان احكام الحلال و الحرام و معارف الدين حين يكون حاضـرا مبسوط اليـد. فالامام من زاويه كونه الأعلم بحقائق الـدين و احكام الحلال و الحرام يتصدر حين يكون حاضـرا مسـئوليه حلّ المشكلات و يجيب على ما يعرض عليه من أسئله

و إشكالات دون ان يكون ثمه تعارض بين الدورين.

يضيف الكاتب فى مقطع جديد من رسالته: «انّ هؤلاء الساده حين يعتقدون:

انّ الامام سيملأ البسيطه مستقبلا بالعدل و القسط. و فى جوابه نقول: اذا الامام الذى يتحدّثون عنه هو امام المستقبل و ليس امام الزمان.».

الجواب: هذه التهمه غير صحيحه. و السبب انّ احدا من علماء الشيعه و متكلميهم لم يذهب للقول ان معنى الامامه هو بسط العدل و القسط. فى حين أجمع الكل على انّ ظهور الامام الغائب يقترن مع بسط العدل و القسط.

و ثمه- كما لا يخفى- فرق بين القولين.

نقرأ فى جزء آخر من الرساله قول الكاتب: «اذا كان اللّه يريد ان يملأ العالم فى المستقبل بنور العداله فما الحاجه يا ترى لأن يخلق انسانا قبل ألف عام و يذخره لهذه المهمه طوال هذه القرون؟ فهل يعجز اللّه- نعوذ باللّه- من خلق هذا الانسان و ايجاد هذا الامام فى الوقت المناسب؟ أم انّ اللّه سبحانه و هو القدوس القادر يصنع عبثا؟ ثم هل نحسب ان حساب اللّه يستوى مع حساب البشر، اذ يقوم الانسان بادّخار فاكهه الشتاء الى الصيف لأنّه ليس بمقدوره الحصول عليها فى الصيف؟».

الجواب: انّ من لوازم القدره المطلقه و الاستطاعه غير المتناهيه ان يكون بمقدوره (سبحانه) فعل العمل التدريجى الذى يحتاج لزمن و مهله، و فعل العمل الفورى المباشر الذى يكون للحظته.

فهاتان الممارستان كلتاهما مظاهر القدره و الاستطاعه المطلقه. على صعيد آخر أثبتت نتائج البحوث العلميه المعاصره انّ العالم الذى نعيش فيه يقوم- دون

استثناء- علی قاعده الحرکه التدریجیه، فکل شی ء یتحرک بتدریج دون ان یکون فی ذلک تناف مع قدره الصانع.

و هذه القاعده التی تطّرد حتی تعمّ کل الموجودات و اجزاء العالم لا تفرّق- فی حساب الدلیل العقلی التام- فی الاستحاله بین الساعه الواحده و آلاف السنین، و لا تتأثر بالفاصله الزمنیه للتکوّن سواء أ کانت قصیره أم طویله.- أی لو کان فی خلق العمل أو الجزء تدریجیا تنافی مع القدره المطلقه للخالق لما اختلف الأمر بین اللحظه و آلاف السنین، فحساب الاثنین بملاک التأخر عجز فی القدره و لو لم یکن عجزا لاستوی بین اللحظه و آلاف السنین أیضا-

ثم ان هذا الاشکال یرد علی الکاتب و یعود علیه بدرجه متساویه، فهذا الکاتب لو شاء ان یضع اصبعه علی ای جزء من اجزاء العالم، و علی کل ظاهره من ظواهره و کل موجود من موجوداته- و جمیعها من خلق اللّه و صنعه- لوجدها تخضع لتدرّج فی التکوّن و الوجود، و هو مما یتعارض- بمقیاسه- مع القدره الالهیه المطلقه!

الشواهد کثیره، منها: لما ذا خلق اللّه السماوات و الارض فی سته أیام و لم یخلقها فی لحظه، أ کان سبحانه عاجزا عن ذلک؟ و لما ذا یخضع النبات و الحیوان فی تحقق وجوده الفعلی الی مسار تدریجی و لما ذا لا یخلق فی لحظه واحده؟

لما ذا تستغرق نطفه الانسان تسعه اشهر حتی تتحوّل الی انسان بالفعل، و هل اللّه عاجز عن خلقه فی لحظه؟ لما ذا أصبح الانسان قادرا الیوم فقط و لیس قبل الآن، علی استخراج معادن الارض و الاستفاده من کنوزها رغم انها مودعه فی باطن الأرض قبل آلاف السنین؛ و قد أودعها اللّه للانسان بالذات و ذخرها له، حیث

يقول تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً(۱) فما معنى هذا الادخار منذ آلاف السنين، و لما ذا لم تخلق للانسان فى لحظه الاستثمار؟

يضيف الكاتب فى جزء جديد من رسالته: «هم يقولون: ان الامام ينبغى ان يكون من امام قبله، اى ان أب الامام ينبغى يكون إماما أيضا. و لذلك ادّخر اللّه ولد آخر الأئمه ذخيره لليوم الموعود.

أقول: عجبا لهذا المنطق! كيف يكون ذلك، و أبو طالب والد أمير المؤمنين على (عليه السلام)، لم يكن لا إماما و لا نبيا؟ أ لم يتأملوا حال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) الذى لم يكن والده عبد اللّه نبيا و لا إماما؟ و حين يكون أبو الائمه خارجا عن دائره هذا الشرط، و لا ينطبق على رسول اللّه مع ما له من المنزله و الشأن الرفيع، فكيف يتسق هذا مع ادّعائكم؟».

الجواب: هذه أيضا تهمه جديده يسوقها الكاتب اذ لم يقل احد من علماء الاماميه بهذا الشرط.

نقرأ فى جز آخر من الرساله: «مضافا لما سلف نضيف: لما ذا لم يرد ذكر أو اسم لهذا الامام الغائب فى القرآن الكريم؟ و هل ما ذكره القرآن تفصيلا من شأن رجال مضوا كلقمان و ذى القرنين مرّت عليهم مئات السنين هو أهم شأنا من ذكر امام عظيم غاب عن المسلمين و هم يطلعون لظهور دولته ليلا و نهارا؟ ثم هل يقوم منهج الهدايه فى القرآن على ذكر أشياء ذات شأن ضئيل و يهمل ذكر أمور أهم؛ و هل يليق بمقام الكتاب ان يوضح امورا عاديه على نحو مفصّل و يصمت تماما عن أمور اساسيه؟».

۱- البقره: ۲۹.

الجواب: ثمه آیات قرآنیه کثیره اذا جمعت الی بعضها البعض أو تدبرنا بها جیدا، یوفّر لنا مدلولها فهما لخصوصیات ظهور الامام الغائب (عجل اللّه فرجه).

نظیر ذلک قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ أَذِلَّهٍ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ أَعِزَّهٍ عَلَی الْکافِرِینَ یُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَهَ لائِمٍ(۱).

قوله تعالی: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لا یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً(۲).

و قوله تعالی: وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصَّالِحُونَ(۳).

و قوله تعالی: لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ(۴).

ان حاصل الجمع بین هذه الآیات و غیرها یدلّ علی المعنی.

و قد جاء فی کتاب الاحتجاج للطبرسی فی جواب الامام أمیر المؤمنین علی (علیه السلام) عن شبهه مماثله انّ اللّه (سبحانه) لو ذکر الائمه (علیهم السلام) صراحه فی القرآن الکریم، لسعی أعداء أهل البیت (علیهم السلام) لاسقاط ذلک بکل وسیله، مما یجعل کتاب اللّه عرضه للتحریف.

و لان اللّه (عز اسمه) وعد صراحه بحفظ القرآن و صیانته من التحریف، فقد

۱- المائده: ۵۴.

۲- النور: ۵۵.

۳- الأنبیاء: ۱۰۵.

۴- الصف: ۹.

جاءت مسأله الامامه مبثوثه فی ثنایا الکتاب، و لم تذکر صراحه، و هی بذلک بحاجه الی تدبّر فی الآیات لاستظهارها.

و مع ذلک فانّ الاشکال بنفسه یرجع الی الکاتب نفسه. فعدم ذکر الامام الغائب صراحه فی القرآن لا یقتصر علیه وحده، و انما یعمّ جمیع الائمه، و حینئذ سیکون السؤال: لما ذا لم یأت ذکر معین و صریح للامامه رغم ما ینطوی علیه الموضوع من أهمیه و آثار خطیره؟

یعرف الجمیع ان العالم الاسلامی انشقّ اثر قضیه الامامه الی سنه و شیعه، و کان لهذا الاختلاف بین الفریقین آثاره المرّه، أ فلم یکن یحسن بالقرآن صونا للامه من الدماء التی أریقت و الفتن التی اشتعلت و الضربات التی أحاطت مسیره الاسلام، ان یذکر صراحه ان الامامه لیست انتخابا من اللّه؟

لیس هذا وحده و حسب، بل أ لم ینبغ للنبی الأکرم ان تتضمن سنّته ما ینفی أن تکون الإمامه امرا منصوصا علیه من قبل اللّه بواسطه النبی؟

و اذ نعرف انّ القرآن و السنّه لم یفعلا ذلک صراحه، و انّ لیس فیهما ما ینفی ان تکون الامامه امرا نصا و انتخابا من قبل اللّه، فانّ الاشکال حینئذ سیکون مشترکا و یرتد الی الکاتب نفسه؛ حیث یستوی الأمر بین النفی و الاثبات.

و الّا هل یمکن ان نتصوّر انّ اهمیه نفی الخلافه (الامامه) القائمه علی النص و الانتخاب الالهی أقل شأنا من اثباتها فی کتاب اللّه، هذا علی فرض صحه النفی و مشروعیته؟

ثم اذا أردنا ان نسایر الطریقه التی یفکّر بها الکاتب ألا یحق له ان یدّعی ان الخلیفه الاول کان أعقل- معاذ اللّه- من اللّه و رسوله حین ثبت فی وصیته بأن

تؤول الخلافه الی الخلیفه الثانی دون ان تخضع لانتخاب الناس و رأیهم؛ و بالتالی أمن الناس من الاختلاف حیث لم یقع أی خلاف فی خلافه عمر، بینما انتهی سکوت رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)- علی افتراض وقوع هذا السکوت- الی اشتعال أوار الفتنه بین أمته؟

نخلص مما ذکر ان بیان نفی أو اثبات الخلافه (الامامه) القائمه علی النص و الانتخاب الالهی صراحه فی القرآن یستوی فی الأهمیه بین الطرفین، و بذلک لا یصح الایراد علی جهه الاثبات دون جهه النفی، و انما الاشکال مشترک وارد علی الجهتین.

یقول الکاتب بعد ذلک: «نسمعهم احیانا یقولون: «لو لا- الامام» أو «لو لا الحجه لساخت الأرض بأهلها». و فی ذلک أقول: اذا صح هذا الحدیث فمعنی الحجه فیه کتاب اللّه. فلو لم تکن بین الناس مثل هذه الحجه الالهیه لانتهی وجود الخلیقه لانتفاء الغایه من وجودها. فالغایه من وجود الناس هی الهدایه و التکامل، فاذا انقطع سبیل الهدایه بانتفاء وجود کتاب اللّه الذی هو حجه اللّه علی الخلق، لا-نتفی الغرض من الوجود و اختفت الخلیقه. أما اذا کان المراد من الحجه فی الحدیث هو الامام الغائب، فلا أدری ما هی الهدایه المرجوه للناس مع اختفائه، حتی تسیخ الارض بأهلها مع عدم وجوده و ینهار الوجود؟».

الجواب: هذا الاشکال مشترک کسابقه، بحیث یرتد بنفسه علی الکاتب. فلو کان معنی الحدیث انّ «الحجه» تحفظ من یؤمن و یتمسک بها، فلن یکون ثمه فرق فی ان تتجلی هذه «الحجه» بالامام الغائب أو بالقرآن أو بأی کتاب سماوی.

و هنا نصل الی ما ذکره الکاتب فی رسالته، حیث قال: لو کانت «الحجه» ماثله

فی الحـدیث بالامام الغائب، لکان هذا الامام حرس أهل خراسان و قزوین من الزلزله المدمّره التی أصابتهم و حفظهم من غائلتها خصوصا و هم من مؤیدیه و المؤمنین به!

فی جوابه نقول تأسیسا علی ما ذکرناه قبل لحظه: لو کان القرآن الکریم هو المقصود بالحجه فی الحدیث لوجب ان یحرس أهل الارض، و یحفظ أهل خراسان و قزوین من بلاء الزلزله، خصوصا و نحن نعلم یقینا ان فی بیوت هؤلاء ساعه وقوع الزلزله مئات بل آلاف من نسخ القرآن الکریم، و لکن مع ذلک انهارت المنازل و تهدمت علی ساکنیها دون ان یحرسهم حجه اللّه- القرآن الکریم- و هو فی بیوتهم!

و هکذا یتضح ان «ساخت الارض باهلها» هو کنایه عن انقراض کامل لبنی النوع البشری و فناء بساط الانسانیه. و الطریف ان هذا التفسیر هو الذی اعتمده الکاتب أولا، بید انه غفل عنه فیما بعد.

اخیرا یختم الکاتب رسالته بالقول: «من المضحک حقا ان نقول: ان اللّه أخفی حجته و غیّبه عن الأنظار، ثم یأتی (سبحانه) فی مشهد آخر لیحاسب الناس علی عدم ایمانهم مع وجود الحجه؟ فلو ان اللّه (سبحانه) سأل الناس: أ لم أتم علیکم الحجه؟ لکان بمقدورهم ان یجیبوا- فی الآخره- لقد جاء حجتک إلینا بید انه غاب! و الآن هل یعقل ان یهدی الناس بدلیل غائب و حجه مخفیه بحیث یحاسبهم اللّه علی اتمام الحجه بهذا الشکل؟ سبحان اللّه عما یقول الجاهلون علوا کبیرا.

نفهم مما مر أن جذر الخرافات و الاخطاء یتمثل بعدم معرفه اللّه تعالی و ما له من مقام الکبریاء و الأحدیه»! انتهت الرساله.

الجواب: لنوجه أوّلا السؤال التالى الى كاتب هذه السطور: هل هناك نبى أو امام من أئمه الدين يضطلع بمسئوليه الهدايه فيقوم بالاتصال مع افراد أمته فردا فردا و يتماس معهم بشكل مباشر بحيث يوجبهم فى كل الحركات و يبين لهم الحكم فى جميع السكنات و الصغائر حضوريا و مشافهه؟ و هل بمقدور نبى أو امام- خصوصا اذا كانت مهمته ممتده بامتداد الزمان و المكان كما هو شأن نبينا (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)- ان يباشر مسئوليه هدايه الجميع و تعليمهم بصيغه مباشره دون وسائط؟

ان ما نعرفه من منهج الدعوه و التبليغ النبوى، هو ممارسه مهام الدعوه و التبليغ و الهدايه عن طريق العلاقات الطبيعيه، بحيث يمارس الاسلوب الشفاهى الحضورى مع من حضر و يمكن ان تقع عليه اليد، أما من غاب فتبلغهم الهدايه كتبا، كما يصرح بذلك القرآن: وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ(۱).

و من البديهى ان لا يكون للبعض موقف واضح من الدعوه. فتلك الفئات من الناس التى تتسم بالغفله أو انها تكون بعيده أو يكون ثمه خلل فى قدراتها الطبيعيه على الوعى و الاستيعاب، أو تكون متأثره بعوامل من هذا القبيل، بحيث تحرم من المعارف الدينيه، تسقط عنها المسئوليه المباشره المترتبه على القبول بالدعوه أو رفضها، و بالتالى لا يترتب عليها ما يترتب من ثواب و عقاب على انسان وصلته الدعوه و تعرف عليها بظروف طبيعيه.

و بذلك سيكون لهذه الفئات من الناس حسابها الخاص، كما يعبّر فى قوله

۱- الانعام: ۱۹.

تعالی: إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا(۱) و کذلک قوله تعالی: وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ(۲).

اذا سیکون موقف الغائبین علی صنفین. فالصنف الاول تبلغه دعوه الرسول بالرساله و الکتاب و نظائرهما بحیث تبلغهم الهدایه و تتم علیهم الحجه. و الصنف الثانی و فیه المستضعفین الذین لا یجدون حیله الی معارف الدین و احکامه و لا یهتدون إلیه سبیلا یکونون معذورین و لهم احکام خاصه کما صرح القرآن بذلک.

مع هذه المقدمات تکون الشبهه الاخیره التی أثارها الکاتب قد انحلت أیضا.

و توضیح ذلک: ان بین أیدینا اخبارا متواتره عن طریق العامه و الخاصه وصلتنا عن النبی الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و أئمه أهل البیت (علیهم السلام) تحدثنا عن حیاه الامام الغائب و سیرته (علیه السلام). من معالم هذه السیره نتبیّن ان هذا الامام هو ابن الامام الحسن بن علی العسکری- الامام الحادی عشر من أئمه الشیعه الاثنی عشریه- ولد بسامراء سنه ۲۵۶ ه-

لقد کان قرار الخلافه العباسیه فی ذلک الوقت یستهدف استئصال نسل الأئمه و القضاء علی وجود الامامه نهائیا فی الکیان الشیعی. لذلک حرص الامام الحسن العسکری والد الامام المهدی، ان تبقی ولاده ولده خفیه و وجوده بعیدا عن الانظار الّا لخواص الشیعه.

أمضی الامام المهدی ما یقارب الست سنوات من حیاته علی هذه الحاله

۱- النساء: ۹۸.

۲- التوبه: ۱۰۹.

حتی مضـی والده الی رحمه ربّه سنه ۲۶۰ ه- فانتقلت الامامه إلیه. بیـد ان تبوأ الامام المهـدی للامامه لم یؤثر علی منهج التخفی الذی التزم به- بسـبب ضـغط السـلطه- و انما بقی مستمرا حتی انه کان یمارس دوره بین قاعدته الشیعیه من خلال السفراء الذین یصطلح علیهم فی لغه العلماء و المحدثین بالنوّاب الخاصین.

فهؤلاء کانوا جسـر الاتصال بین الامام و قواعده الشعبیه الموالیه، یأخذون منه التوجیهات موقّعه و یضعون بین یدیه ما یصلهم من الاسئله و المشکلات.

امتدت هذه الفتره التی اطلق علیها اسم الغیبه الصـغری مده تصل الی السبعین عاما، اضطلع بدور السفاره فیها أربعه نواب خاصین للامام مارسوا دورهم فی الوصل بین الامام و قواعده واحدا بعد آخر(۱). ثم أغلق بعد وفاه السفیر الرابع باب النیابه الخاصه لیبدأ عصر الغیبه الکبری، لتتحوّل علاقه الناس بالامام الی الفقهاء و المحدّثین، و ذلک بأمر الامام نفسه الذی أناط الدور بهم.

بعـد انقضاء الغیبه الکبری یظهر الامام و یمسک بزمام حکومه اسـلامیه تملأ الارض قسـطا و عدلا بعد ان تکون قد ملئت ظلما و جورا. و حین ینبسط له الامر یسیر (علیه السلام) بسیره جدّه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فی الدعوه و الهدایه و العمل فیتصل بمن حضر بصوره مباشره، و بمن غاب عنه و ابتعد بوسائل اتصال مناسبه.

بهذه اللمحه المختصـره عن حیاه و سیره الامام الغائب تندفع شبهه کاتب الرساله الذی یرید ان یبطل حجه اللّه بذریعه غیبه الامام و عدم وصول

۱- مده الغیبه الصغری هی ۶۹ سـنه و خمسه اشهر و سبعه ایام تبدأ من وفاه والده الامام الحسن العسکری اوائل سنه ۲۶۰ ه- الی وفاه النائب الرابع سـنه ۳۲۹ ه- أمـا النواب الاـربعه فهم: عثمـان بن سـعید، محمّـد بن عثمان بن سـعید، الحسـین بن روح و علی السمری المترجم].

حجته. اذ لاحظنا ان الحجه تامه فی زمان غیبه الامام بواسطه النواب الخاصین (السفراء الاربعه) و النواب العامین (الفقهاء و المحدثین).

و اما فی زمان ظهوره فیستیسر له ابلاغ حجته لمن حضر حوله مباشره، و للغائبین البعیدین عن مرکز حکمه بالوسائل المناسبه، تماما کما جری الأمر فی سیره رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و لکن قد یقال هنا: مع وجود حجیه قول الفقهاء و المحدثین فما هی الحاجه لدور الامامه و لوجود الامام الغائب أصلا؟

فی الجواب نقول: ان حجیه قول الفقهاء و المحدثین التی تتحدث عنها الروایات، متوقفه علی وجود الامام، و الّا للزم ان یکون الامام هو الفقیه و المحدّث نفسه.

خاتمه

لقد تضمنت رساله هذا الکاتب الشکاک ما یقارب الاحدی عشره شبهه، خلط فیها بین تهم بهت بها المذهب الشیعی و بین إشکالات أثیرت قبله من قبل أهل السنه، و وجدت اجوبتها الشافیه فی الکتب الکلامیه للمدرسه الامامیه، بید ان ما فعله الکاتب هو انه اکتفی باستلال الاشکالات و اسقط جوابها الموجود الی جوارها فی تلک الکتب.

لیس هذا وحده و حسب، و انما جاءت رساله الکاتب ممزوجه بعبارات السخریه و الشتم و الاستهزاء بواحده من عقائد الشیعه الاثنی عشریه.

و فی الواقع لم یهدف الکاتب ان یهاجم الاعتقاد بالامام المهدی لوحده و انما استهدف مفهوم الامامه نفسه.

لقد ختم الکاتب رسالته بهذه الکلمات: «نفهم مما مرّ ان جذر الخرافات و الاخطاء یتمثل بعدم معرفه اللّه تعالی و ما له من مقام الکبریاء و الأحدیه».

و ما هو واضح من الرساله ان الكاتب يؤيد مذهب أهل السنه، و يميل بالخصوص الى الوهابيه التى هى شعبه من شعب الأشعريه.

و ما هو معروف عن هذا المذهب (الوهابيه) انه يجعل صفات اللّه سبع (الحياه، العلم، القدره، السمع، البصر، الإراده، و الكلام) و هو ينظر إليها زائده على الذات قديمه بقدم الذات!

و مما يعتقد به هذا المذهب انه لا يؤمن بعله فاعله فى عالم الوجود غير اللّه سبحانه.

فى حين ان لازمه هذا الاعتقاد فى حصر العله الفاعله باللّه سبحانه وحده، هو ان لا يكون ثمه ما يدل فى عالم الوجود على العله و المعلول، و بذلک فان اقتران شيئين و ظاهرتين من ظواهر الوجود انما يكون على سبيل العاده و حسب!

ان هـذا النمط من التفكير و الاعتقاد يقطع الطريق على اثبات وجود اللّه (سبحانه) لاننا حين نفتقد مفهوم (قانون) العله و المعلول فلن يكون أمامنا سبيل لاثبات وجود اللّه.

اما لازمه القول بالصفات السبع و انها قديمه زائده على الذات، فهو استقلال الذات و صفات اللّه معا. و بالنتيجه لن تكون الذات عله للصفات، و لا الصفات عله للذات. و انّما وجدت كل واحده منهما (الذات و الصفات) بذاتها، و هى غير محتاجه للاخرى، أى انها أضحت واجب الوجود. و ما تنتهى إليه هـذه العقيده هو اثبات ثمانيه كيانات كل واحد منها واجب الوجود (الذات+ الصفات السبع).

بمثل هـذا المنهج يثبت لهؤلاء الساده (!) عقيدتهم فى التوحيد، و مع ذلک تراهم يرمون اتباع المذاهب الاخرى و خاصه الشيعه بالشرک؛ فاعتبروا يا أولى الابصار!

زياره العتبات المقدّسه

بديهى انّ الانسان منذ ان سكن هذه الارض و شق مسار حياته فيها اعتمد على افكار أوليه استقى علمها من المعلّم الخالق (جل و علا) رغم انّ هذه الافكار كانت قليله نسبيا.

ثم شقت البشريه مسار حياتها نحو الرقى و التكامل مستفيده من هذه الافكار الأوليه و مما تراكم لديها من خزين تجريبى.

و لا زالت البشريه تقطع المنعطفات و تمر بأشواط الحياه المختلفه لتحقيق السعاده التى تصبو إليها ماثله ببلوغ درجه الرقى و التكامل.

و البشريه تدرك فى كل الأحوال بواسطه بنيتها الوجوديه انّ القيمه الحقيقيه تنصرف للاعمال و ليس للفكر الخالى المجرّد، و هى تعلم انّ ما يجذب القلوب و يأسرها هى آثار الاعمال و خواص الافعال لا الاقوال المجرده.

و خير دليل على هذه الدعوى أو الفرضيه هو تعلق البشريه و ارتباطها عمليا بآثار الاعمال و ليس بصورها التخيليه الوهميه مهما بلغت هذه الصور من جمال.

لذلك كان من المظاهر التى تجذب المجتمعات البشريه التى يتشكّل وجودها على أساس العلاقات الدينيه أو غير الدينيه، هم اولئك الرجال الذى يجسّد سلوكهم القدوه الحسنه و تختزل حياتهم المثل العليا التى يؤمن بها المجتمع سواء أ كان المنهج السائد دينيا أم غير دينى.

فأمثال هؤلاء الرجال هم الملاذ الذى يلجأ إليه الشعوب و الحارس الذى تتجلى حيويه المنهج فيه فيلتفّ من حوله الناس.

من هنا وجدنا تأريخ البشريه يسجّل لنا فى جميع اشواطه حرصا شديدا على الاحتفاء بالاسلاف و ابقاء أو اصر الصله نابضه معهم. و كان من صور هذا الحرص تشييد القبور و اقامه الاضرحه و المزارات على قبور الموتى لترمز الانسانيه بذلك الى وسائل ارتباطها بالماضين، و لتبقى ذكراهم حيه رغم غياب أجسادهم.

و هذه الحاله تعبّر دون شك عن واحده من أجدر أواصر الصله بين الانسانيه فى حاضرها و مستقبلها و بين اسلافها فى الماضى.

و مثل هذه السنن هى فى طليعه العناصر التى لها أثر مهم فى الحفاظ على نبض الحياه قائما فى الاتجاهات الدينيه المختلفه و فى الآداب و المراسم الوطنيه المتوارثه.

و طالما كان الاسلام دينا فطريا يشيد دعائم وجوده على أساس طبيعه الخلقه و التكوين الانسانى، رأيناه يمضى هذه الوسيله الفطريه القائمه منذ القدم و يؤيدها بتشريع أحكام دفن الاموات و بناء القبور؛ و ان يرعى احترام الميت كما يرعى احترام الحى.

انّ ما بين أيدينا من الروايات عن طريق العامه و الخاصه تؤكد انّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) كان يزور أهل القبور و يترحّم عليهم و يسلّم. و كذلك مضى على هذه السيره أئمه أهل البيت (عليهم السلام) حيث كانوا يزورون المقابر و يذكرون أهلها.

و قد ثبت أيضا استحباب زياره النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)

و ائمه أهل البيت (بالنسبه للشيعه وصل الأمر الى حد التواتر القطعى) و الحثّ على ذلك و الترغيب به.

انّ الانسان فى وقوفه أمام مراقد أولياء الدين لا ينشد سوى الحق و الحقيقه.

و مثل هذه الوقفات تبعث أثرا روحيا عميقا فى النفوس، و يكون لها جذوات مؤثره تشد الانسان لجمال الحق و تجذبه الى الحقيقه التى تتجلى أمامه فى مظهر متكامل.

و من أدب الزياره و فيض عطائها الاجتماعى ان تصهر الجميع فى بوتقه واحده حيث تتراص الصفوف من جميع فئات الناس و طبقاتهم فيقف الجميع؛ المرأه و الرجل؛ و الابيض و الاسود؛ و الشريف و الوضيع؛ و الغنى و الفقير؛ و الحاكم و المحكوم، فى صف واحد مقابل الحق.

أجل! ثمه طائفه من الناس تنسب زياره أهل القبور و بالذات المشاهد المقدسه للنبى و أئمه أهل البيت و أولياء الدين، الى الخرافه و تزعم انّ الزائرين عبّاد قبور.

و نحن لا نملك سوى ان نعذر هؤلاء. لانهم لا يفقهون معنى الحياه و لم يدركوا منها سوى الجانب الشهوى المادى الذى يلوّث الفطره و يأتى على أصاله الانسان فى فطرته و تكوينه الخلقى.

هؤلاء لانهم لم يعرفوا الحقيقه و لم ينفتحوا عليها فقد رموا الامر بالاسطوره و الخرافه.

و ثمه الى جوار هؤلاء من عدّ زياره قبور ائمه الهدى و تقبيل الاضرحه و جدران الحرم و التشفّع شركا أو من الذنوب الكبيره.

و مما يحتج به هؤلاء انّ اللّه ذمّ قوما و عدّهم من المشركين لانهم كانوا يعبدون الاصنام و يقولون عنها «لهؤلاء شفعاؤنا عند اللّه» و كانوا احيانا يتشفّعون بالملائكه و ببعض الجن و البشر.

و الخضوع لغير اللّه يستوجب الشرك لا فرق فى ان يكون التوجه بالشفاعه الى الملائكه و الأنبياء و الائمه و غيرهم.

الّا انّ ظنّ هؤلاء خاطئ، فاللّه (سبحانه) لم يسمّ عبده الاصنام و نسبهم الى الشرك لانهم تشفّعوا بالملائكه أو الكمّل من البشر، و ليس ثمه ما يؤيد قولهم من القرآن مطلقا. بل انّ القرآن تحدّث صراحه فى آيات كثيره عن امكان شفاعه الملائكه و أوليائه(۱).

و انما نسب القرآن عبده الاصنام الى الشرك لأنهم و ان كانوا يقولون بشفاعه الملائكه و انهم وسائط خير، الّا انهم أعرضوا عن اللّه عزّ اسمه، و أخذوا يعبدون هؤلاء من دون اللّه، و يخضعون لهم بمراسم العبوديه من دونه سبحانه. أى انّ هؤلاء اتخذوا آلهه لهم مقابل اللّه سبحانه فاستحقوا ان يصفهم القرآن بالشرك.

أما زائر و قبور النبى و أولياء الدين و ائمه الاسلام فمع توقيرهم لأصحاب المراقد الّا انهم لا يعبدون صاحب القبر، و لا يعدّونه إلها فى مقابل اللّه جل اسمه(۲).

و ما يبديه هؤلاء من آثار الاحترام و التوقير انما هو تعظيم لشعائر اللّه. و ما

۱- يقول تعالى فى الآيه(۲۶) من سوره النجم: وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِی السَّماواتِ لا تُغْنِی شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً ثم يردف فى الآيه(۲۷) من نفس السوره: إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَرْضى.
۲- يقول تعالى: وَ لا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَهَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ(الزخرف: ۸۶).

يظهر من آثار الموده من قبيل تقبيل الضريح و اجزاء المرقد الاخرى انما هو من آثار المحبه. و الّا كيف يجعل القرآن موده أهل بيت النبوه واحده من الفرائض الدينيه بنص القرآن الكريم(۱)، ثم ينهى عن لوازم هذه الموده و يمنع من ظهورها؟

اما اذا رأينا احيانا بعض البسطاء و السذّج من عامه الناس و هم يطلبون الحاجه من أئمه الدين أو يتوسلون إليهم فى شفاء مريض و غير ذلك، فانك تسمع منهم- كما سمعنا مرّات- حين تعترض عليهم بانّ قضاء الحاجات و شفاء المرضى بيد اللّه وحده و انّ من تسأله هو عبد من عبيد اللّه، يقولون: انّ الذى أعنيه ان يقوم هذا العبد الصالح بعرض حاجتى و طلب قضائها من اللّه أو ييسرها باذنه سبحانه.

و هذا الجواب كما هو واضح مبنى على أساس التوحيد و ليس الشرك(۲)!

۱- يقول تعالى فى ذلك: قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبى.
۲- كتب هذا البحث القصير فى مدينه مشهد صيف عام ۱۹۶۵ م، و الذى نفهمه من سياق الكتاب انّ البحث السابق حول الامام(عليه السلام) كتبه المؤلف فى المكان و التأريخ نفسه. المترجم].

القسم الثالث قضایا و بحوث قرآنیه و اجتماعیه

اشاره

درس من القرآن

اشاره

يتسم العالم الـذى نعيش فيه بالتقـدم المـدهش؛ هـذا التقـدم الـذى يسوق الانسانيه بوتيره متصاعده نحو مدارج التمدن. فالانسان المعاصر سخّر التقدم العلمى فى سدّ المئات و الآلاف من احتياجات حياته اليوميه مستفيدا من الفكر العلمى الخلّاق.

و من البـديهى ان تسـخير الطبيعه لمـا يحقق أهـداف الانسان و مقاصـده اسـتوجب اسـتنفار الطاقه الانسانيه لما يتطلب رفع كفاءه الاعمال كميا و كيفيا. و فى ظل هـذا التراكم فى الفعاليات و الأعمال أخـذ الانسان يعيش مفهوما للزمن يتغاير مع مفهوم العصور السابقه. فاذا كان الانسان فى الماضـى يتعامل مع وقته من خلال مفهوم تقسـيم يومه الى ليل و نهار، فانّ الاهتمام المتزايـد بتذليل الطبيعه و تسخيرها فرض عليه ان يتعامل مع وقته الآن من خلال الثانيه و شطر الثانيه حتى أصبح حريصا على ان لا يهدر لحظه من لحظات وقته.

بيـد انّ ما ينبغى الانتباه إليه انّ آفاق الانسان مهما امتـدت و اتسـعت الّا انّ طاقته الوجوديه سـتبقى محـدوده فى نهايه المطاف، و كثمره لـذلك سـيكون تركيز الانسان على بعـد مدعاه لاهمال بعد آخر. فى ضوء هذه الحقيقه نجد ان طغيان الجانب المادى فى حياه الانسان المعاصـر انتهى الى حجب الجانب المعنوى و التأثير عليه عبر الحس المادى الغليظ الـذى أخـذ يسـدل بسـتاره على حياته المعنويه و الدينيه.

هذه الحقیقه تتأکد أکثر بمقارنه بسیطه بین ما کانت علیه البشریه فی العصور السابقه و ما آلت إلیه الآن علی مستوی الدین. اذ نجد من خلال مطالعه تأریخ الادیان و المذاهب أنّ تفاعل الانسان مع الدین و البعد الغیبی المعنوی عموما یتضاءل کلما انجرف الانسان بعیدا عن خط الاعتدال و طغی الجانب المادی علی حیاته.

علی هذا الأساس نسجّل ان ما یصدر من شکوک و اسئله حول الدین و ما یساق من اعتراضات علی البعد المعنوی، تنبع جمیعها من هیمنه الروح المادیه علی الانسان. فطغیان الماده هو الذی یبعث فی الانسان روح الشک فی الدین و احکامه و ممارساته. و الّا فان بمقدور المتتبع المنصف ان یکتشف سریعا انّ الشبهات التی تثار الیوم و الاسئله التی تتداولها الألسن عن موقع الدین و دوره لیست جدیده بتاتا، و هی بالتالی لیست- کما یقال- نتاجا لعصر العلم، و انما هی فی واقعها إعاده انتاج لشبهات العصور الماضیه. فعصر العلم لا یختص بمثل هذه الشکوک و الأسئله التی سبق و ان اجتاحت البشریه فی العصور السابقه، بحیث کانت تهدأ و تتضاءل حین تجد أجوبتها الشافیه.

انّ الذی لا یهدأ لیس الشک الدینی فی الانسان و انما الروح المادیه التی تظهر الی السطح بابسط المؤثرات خصوصا و هی تجد ما یعینها فی مظاهر الطبیعه الفاتنه و ایحاءات غرائز الانسان و عواطفه و میل الانسان إلیها متنکبا ما یرشد إلیه العقل السلیم.

فحینما یمتلئ شعور الانسان و ادراکه بهذه المظاهر و النوازع یبدأ بالانسیاق نحو الماده مبتعدا عن العقل، فتجری علی لسانه حینئذ کلمات ذم المعنویات التی ینظر إلیها کعقبه فی طریقه (المادی).

و هكـذا تولـد الشـبهات من نظير قولهم: انّ الـدين و الارتباط بالغيب اذا كان لائقا بالانسان البدائى المتوحش فما حاجه الانسان المعاصر لمثل هذا الارتباط بعد ان قطع شوطه فى مسار المدنيه؟

و يقال: هل يعـدو الدين ان يكون دعوه لنبذ قانون السـببيه و اهمال الشـعور الانسانى و قتل إراده الانسان الطبيعيه فى مقابل ربطه بعامل غيبى لا مصداقيه له؟

و يقـال أيضا: اذا كان خبز الانسان و شـبعه يرتبطان بمـدى التزامه و تقيـده بالتعاليم الـدينيه، فلكان يفترض بالمجتمعات الانسانيه المتمـدنه فى عالم اليوم، ان تموت جوعا و هى تتنكب طريق الالتزام الـدينى و تتنصل للـدين كاملا، لتتوسّل بالعلم الـذى بلغ بها أوج مراحل الرقى و التقدم بحيث أصبح بمقدورها ان تسخّر السماء و الكواكب بعد ان سخّرت ما على الارض؟

ان أول مـا يجب التـذكير به مجـددا انّ هـذه الاعتراضـات ليست وليـده العصـر الراهن (الـذى يطلق عليه عصـر العلم) بل هى من مواريث العصور السابقه. و غايه ما هناك انها شهدت اعاده انتاج.

امـا الجواب اجمالا فيسـتند الى هـذه المقـدمه: ان تقـدم الانسان فى حقل من حقول المعرفه لا يسـتلزم تقـدما مماثلا فى الحقول الاخرى التى تبقى بالنسبه إليه تنطوى على المجهول.

فلا ـ ريب انّ العلوم الطبيعيه أضـاءت أمـام الانسـان آفـاق المعرفه و أزاحت الظلا ـم و المجهول جانبا بيـد انّ ضـياءها لم يعم كل مساحات العتمه و الجهل.

و معنى ذلك ببساطه اننا لا ننتظر من علم النفس ان يحل- حتى مع تقدمه- لنا

المسائل الفلكيه؛ كما لا ننتظر من الطبيب ان يضطلع بحل المشكلات الفنيه للمهندس.

و حين نطبّق القاعده على العلوم الطبيعيه نجد انها تضطلع بالطبيعه و الماده كحقل أساس لعملها، لذلك لا معنى ان ننتظر منها حل مسائل ما وراء الطبيعه (الميتافيزيقيه) و معالجه البعدين المعنوى و الروحى فى وجود الانسان و غير ذلك مما تكتنزه فطره الانسان و يستودعه وجوده التكوينى الذى جبل عليه.

و ما نريد ان ننتهى إليه، اننا لا ينبغى ان ننتظر ان نجد جوابا على مسأله تقع فى مجال ما وراء الطبيعه، عبر انتهاج مسار الفنون و العلوم الطبيعيه. فهذه العلوم لا تكشف من المجاهيل الّا ما يقع فى دائره عملها، أما خارج اختصاصها فهى تتسم بالحياد و لا رأى لها اثباتا أو نفيا.

فطالما كانت الماده هى الموضوع الاساس لعلوم الطبيعه من غير الميسور لها ان تجيب بالنفى و الاثبات على مسائل ترتبط بما وراء الطبيعه و بالجوانب الروحيه و المعنويه.

اذا فللمعرفه الدينيه منطقها أيا كانت النظره الى الدين. هذه المعرفه التى تخضع الى منهج خاص ينتهى الى التعمق بالمعارف الدينيه عبر البحث و التحليل بعيدا عن حجب الطبيعه و الماده.

منطق القرآن

انّ منطق القرآن فى هذا الصدد يتضح من خلال التدبّر العميق بالحقائق الثلاث التاليه:

أولا: لم ينكر القرآن قانون العليه العام، بل أعاد كل حادثه من حوادث العالم،

و كـل ظـاهره من ظواهر الوجود الى عوامـل و علـل تتنـاسب مع وجودهـا الطبيعى، و رفض ان توجـد الظاهره صـدفه و من تلقاء نفسها أو ان يكون المعلول دون عله.

لذا فانّ كلّ شـى ء فى الوجود يترابط مع الاجزاء الاخرى على أساس قانون العله و المعلول، كما تظهر هذه الحقيقه واضـحه على لسان الوحى و من خلال السياق القرآنى.

فى مثـل هـذا الوجود المترابـط على أسـاس قانون العليه العام لا يعـدو الانسان ان يكون اكثر من قطره فى محيط الوجود، عليه ان يقطع مسـار الحيـاه بمتقلباتهـا من خلالـل الانقيـاد الى النظام العام، كونه جزء من أجزاء الوجود، و مفرده تسـير مع سائر المفردات نحو الهدف الاخير (المعاد).

و حقيقه كون الانسان جزء من الوجود خاضـعا لقانونه العام، معناه انه لا يملك ان يكون مستقلا معتمدا على نفسه و حسب، حرا فى ان يفعل ما يشاء بحيث يكون فى صراع مع الوجود. و انما امامه ان يوظّف طاقته الوجوديه فى بلوغ مقاصده عبر القانون العام حيث يعتبر الانسـان نفسه أحـد أجزاء قـانون العله و المعلول المؤثر فى وجود الحوادث، فيصـل عن هـذا الطريق الى اهـدافه حين تتوافق مع الاسباب و العلل الاخرى المتحكمه فى الوجود.

ثانيا: يؤكد القرآن الكريم على ان زمام الوجود بجميع اجزائه يعود الى ربّ واحد كما تقضى الفطره الانسانيه بذلك أيضا.

أمـا السـنن و النواميس الكونيه و القوانين العـامه المطّرده فى الوجود فهى جميعـا من تـدبير الربّ الواحـد تخضع لارادته دون ان تتخلف عنها.

و فى الحصيله الاخيره لن يكون ثمه فى الكون و عالم الوجود الفسيح ما يملك

الاستقلال المطلق و يكون غير محتاج للغير فى وجوده و آثاره الوجوديه سواه (سبحانه) فهو المطلق الغنى، و كل ما دونه يفتقر فى وجوده و فى آثاره إليه.

فاللّه (سبحانه) هو الخالق الواهب الذى يمنح الاسباب و العلل قوه وجودها و فعلها؛ و بالتالى فهو المصدر الوحيد الذى يجدر ان تتعلق به القلوب و السبب الذى تركن إليه النفوس.

ثالثا: يفيد القرآن الكريم انه ليس بوسع الانسان ان تكون له الاحاطه المطلقه بكل شى ء بحيث تكون له المعرفه الكامله بخصوصياتها، و قد يعبّر عن هذه الحقيقه احيانا بان علم الغيب هو من مختصات اللّه وحده. و ما يترتب على هذا هو محدوديه الانسان فى ادراكه و شعوره بحيث يكون حاله كمن يمسك بمصباح يدوى صغير فى عالم مظلم واسع و ممتد لا أمد لنهايته، فيكون احسن حظه ان يرى بالكاد مواقع قدميه!

فالانسان ليس بوسعه ان يدرك بمواهبه و قدراته اكثر من شى ء يسير من قوانين هذا الكون و نواميس الوجود. فكل ما تتيحه له حواسه و عقله لا يتجاوز المعلومات البسيطه التى تعدّ ضئيله محدوده اذا ما قورنت بالمجهولات اللامتناهيه التى تحيط وجوده.

لذا من الجهل للانسان ان يشعر بالفرح لمجرد انه استطاع من خلال عدّته الادراكيه و المعرفيه المحدوده ان يبلغ بعض مقاصده عبر التوسل بالاسباب و القوانين و العلل. كما انه من الجهل ان يصاب بالاحباط و اليأس فى الحالات التى يتوهم ان الاسباب الطبيعيه و القوانين العامه لا تتحرك فى المسار الذى يحقق مقاصده و يبلغ به اهدافه.

فكـل جزء من اجزاء الكون و كـل ظـاهره من ظواهره ترتبـط فى وجودها و فنائها بالقـدره الكليه المهيمنه على الوجود و بالاراده الغيبيه لهذه القدره.

و الانسان لا يملك ابدا طريقا لمعرفه موقف هذه القدره فيما تنصـرف إليه من موافقه أو مخالفه لوجود الظاهره أو فنائها، كما ان ما بين يديه من الاسباب و العوامل و القوانين لا تؤهله مطلقا للتحكم بالمسار الكونى.

ان النتيجه العمليه التى تترتب على هـذه المقـدمات النظريه، هو ان ينظر الانسان الى نفسه بوصـفه جزء من اجزاء الوجود، يخضـع لتـأثير القوانين و العلل المتحكمه فى الكون منـذ القـدم و حتى الآن؛ و ان لا ينجـذب بشـكل كامل الى الاسـباب و القوانين التى اكتشفها و التى لا تعدو ان تكون مجرد قدر ضئيل مما هو موجود.

و معنى ذلك هو ان يذعن للّه (سبحانه) خالق الاسباب و العلل و موجدها و باعث القوه و القدره فيها، و ان يرتبط به دون سواه.

بيد ان هذا الكلام لا يغنى ابدا ان يعزف الانسان عن الاسـباب و العلل و القوانين التى اكتشـفها بقدراته الادراكيه و الشـعوريه، و ان يجلس ساكنا بانتظار الفرج الغيبى فى بلوغ مقاصده و مراميه، و ذلك:

أولا: ان العامل الغيبى لا يؤثر الّا من خلال الاسباب و العلل.

ثانيـا: ان ما يكتشـفه الانسان من الاسـباب و العوامل و ما تعرّف عليه من القوانين و العلل هو جزء من الاسـباب الموجوده، و هـذا الجزء لا يخلو من التأثير، لـذا فان تجاهل الانسان لهـذه الاسـباب التى تـدخل فى انتاج الاعمال التى تناسـبها يعدّ بنفسه نوعا آخر من الجهل. فالانسان لا يعرف كل الاسـباب و لا يحيط بمجموع العلل، و انما يعرف جزءا منها و حسب و يجهل الباقى، فاذا عمد الى

اهمال العمل بهذا الجزء الذی یعرفه یکون قد زاد علی جهله الاول بجهل ثان.

انها غایه ما علی الانسان، أن ینصرف لتوظیف ما اکتشفه من العلل و القوانین بادراکه الخاص، فی تسییر أعماله و بلوغ مقاصده شرط ان لا یرکن إلیها بشکل کامل، و ینظر إلیها علی انها مستقله بذاتها، و انما هی جزء من الوجود الکونی العائد الی اللّه (سبحانه).

لذا حری بالانسان ان یرتبط باللّه و یلجأ إلیه، فهو الذی منح الأسباب و العلل وجودها و قوتها، و هو الذی وهبها التأثیر، لذا فالرجعه و المنتهی إلیه سبحانه، کما یعبّر عن محتوی التعالیم الدینیه التی نبحث فیها.

ان التعلیم الدینی الذی یربط الانسان باللّه و یجد ان الاسباب و القوانین غیر منفصله عنه (سبحانه) فی وجودها و تأثیرها، یحمل للانسان فی طیاته أرضیه خصبه لانبثاق مجموعه من الاخلاق الفاضله و الملکات الانسانیه السامیه.

فالانسان حین یؤمن بهذا التصوّر الواقعی یتحلی حینها بالتفاؤل و الصبر و العزیمه و قوه القلب و شهامه النفس، و الأهم من ذلک کله انه یحس انه مرتبط بقدره جباره مطلقه لا حدّ لها و لا مجال لقهرها.

و فی الوقت نفسه سینعکس هذا الایمان علی الانسان حین یحرّره من الاخلاق الرذیله و الصفات السلبیه، فیقلع عن نفسه التکبر و الغرور و الضعه و الضعف و الانانیه و الیأس و الجزع و الی غیر ذلک مما یصیب النفس الانسانیه.

اخیرا، نجد ان هذا البحث و ان اکتسب فی نهایته طابعا فلسفیا، الّا ان محتواه انتزع فکره فکره من محتوی القرآن و مضامین آیاته، کما لا یخفی ذلک علی من له معرفه بالمعارف القرآنیه.

القرآن و قانونا تنازع البقاء و انتخاب الاصلح

اشاره

يعتقد الكثير من علماء الطبيعيات ان موجودات عالم الطبيعه تخضع فى طى سيرها التكاملى لقانونى «تنازع البقاء» و «انتخاب الاصلح».

فقانون الصراع يعم حتى ينبسط على كافه الموجودات من انسان الى حيوان الى نبات، اذ يدخل كل نوع من هذه الانواع فى صراع ينتهى دائما الى تلاشى الضعيف و بقاء الأقوى.

و فى الحصيله الأخيره تختفى الأنواع الضعيفه و يضمحل وجودها فاسحا المجال للأقوى، و عن هذا الطريق تطوى الأنواع مسارها تدريجيا لتتحرك الطبيعه بأكملها نحو الكمال.

لقد استند هذا الصنف من العلماء على سلسله من البحوث و التجارب العلميه.

و كان من بين ما استدلوا به انقراض نسل بعض انواع الحيوان فى العصور السابقه بعد ان كانت موجوده فى اكثر من بقعه من بقاع الارض، مما يشكل برأيهم شاهدا على صحه التفسير الذى ذهبوا إليه.

لقد ذهب البعض فى تفسير الحركه الاجتماعيه على ضوء هذين القانونين، اذ رأى ان الاجتماع الانسانى يخضع هو الآخر فى مساره التكاملى لقانونى تنازع البقاء و انتخاب الاصلح، بحيث يفضى الصراع الدائم الى تلاشى وجود المجتمعات البشريه الضعيفه و بقاء المجتمعات الاقوى.

و قد كان مما استدل به هؤلاء فى نقل القانونين من عالم الطبيعه و تطبيقه على عالم الاجتماع البشرى، ان ما بين ايدينا من معطيات عصر التأريخ و آثار مرحله ما قبل التأريخ تدلّ بمجموعها على وجود حضارات كثيره سادت ثم بادت،

و انبثاق هـذه الحضارات و انقراضـها أعتبر بالنسـبه لهؤلاء دليلا على صـحه التفسـير الـذى قـدّموه، و الّا لما كان لهـذه الوقائع اى معنى.

مناقشه

لقد سـجّلت الكثير من مواطن النقض على هذين القانونين، اذ كان من بين ما اسـتدل به المعارضون ان عالم الطبيعه ظلّ يحتضن موجودات أضعف الى جوار موجودات أقوى دون ان يكون ثمه مؤشر على انقراض الاولى.

و من بين الردود ان الانسان استطاع ان يطوّر بعض انواع النباتات و الحيوانات الضعيفه و يرتقى بها الى مستوى أعلى مع بناء افراد باقى النوع فى مستواها الوجودى و الطبيعى.

ازاء هـذه الردود انبثقت فى المحيـط الفكرى فرضـيه جديـده لتحـل مكان القانونين فى تفسـير الظاهره، حيث رفع جمع آخر من العلماء شـعار «نظريه البيئه» و اعتبروا ان التوافق مع البيئه و الانسـجام مع شـروطها هو الاساس المحرك لتغير الموجودات و تحوّل الانواع.

و ما يقصـده هؤلاء بالبيئه ان كل موجود محكوم بمجموعه الشـرائط الزمانيه و المكانيه و العوامل الطبيعيه التى عليه ان يتوافق مع مقتضياتها.

فكـل موجـود لاـ يملـك الحريه أو الاسـتقلال فى العمـل و انمـا يسـعى ذاتيـا لتكييف وجوده مع الـبيئه تبعـا لاختلاـف الظروف الجغرافيه و سـائر العوامـل الطبيعيه الاـخرى، التى تكون بـدورها الأصـل الباعث لاختلاف أنواع الحيوانات و النباتات على سـطح الارض.

بذل أصحاب فرضيه البيئه جهودا فكريه لسد الثغرات فى بناء أصحاب

النظريه الاولى القائمه على اساس قانونى تنازع البقاء و انتخاب الأصلح، و حاولوا حل الاشكالات التى تواجهها.

بيد ان الفرضيه الجديده لم يكن نصيبها فى النقاش العلمى أفضل من سابقتها، فقد و وجهت بنقوض كثيره منها ان الكثير من الحيوانات و النباتات لم تستطع حتى الآن ان تتلاءم مع شروط البيئه الموجوده فيها.

من مجموع ما تقدم نستنتج ان هذه الأصول الثلاثه المفترضه لا تصلح للتعميم بحيث تكون أصلا كليا قابلا للعمل فى جميع الموارد، أو قانونا لا يتخلف فى تفسير الظاهره، و ان كانت تصحّ فى بعض الموارد.

ثم ان هذه الاصول تفتقر الى الجنبه الاخلاقيه اذ تكون باعثا للكثير من المفاسد المترتبه حال تطبيقها على العلاقات الاجتماعيه.

من ذلك ان الحروب و المنازعات الدائمه تبدو أمورا طبيعيه فى اطار فرضيه تنازع البقاء، بحيث لا يمكن اجتنابها- كونها تعبيرا عن قانون طبيعى- و الأسوأ من ذلك انها تسبغ الشرعيه على جميع الحروب و الخصومات.

اما أصل انتخاب الأصلح فهو ببساطه يسلب حق الوجود عن المجتمعات الضعيفه مضافا الى انه يسبغ الشرعيه على الاعتداءات التى تلحق بها من المجتمعات الاقوى!

و بالنسبه لنظريه الانقياد الى البيئه فهى تسلب الانسان استقلاله الفكرى و الروحى و تجعل انقياده الى الظروف الطبيعيه أمرا عاديا و شرعيا فى كل حال و وقت!

الأساس الفلسفى

ما هو ثابت فى الاصول الفلسفيه العامه، هو خضوع أصل وجود الظواهر الماديه و سلسله التغيرات و التحولات التى تطرأ عليها «أصل العله و المعلول».

فکل موجود مادی یؤثر طبق قانون العلیه العام علی سائر الموجودات کی یجعل منها موجودات مشابهه له.

و بعباره اخری: یعمد کل موجود مادی وفق قانون العلیه للتقلیل من سائر الموجودات الأخری فی مقابل الزیاده فی وجوده. و هذا المسار یتجلی فی ظاهره تنازع البقاء فی العلل و المعلولات المادیه.

و من جهه ثانیه تؤثر العلل المادیه الأقوی تدریجیا بالموجودات الأضعف فتفنیها و تستأصلها من خلال هضمها و اعاده انتاجها فی صورتها.

و طبیعی ان یترتب علی هذه العلاقه بقاء الموجود الأقوی و فناء الأضعف، و هو فی حقیقته تعبیر عن «أصل بقاء الأصلح». ثم انّ تبادل التأثیرات و تفاعلها بین العلل و المعلولات لا یتم الّا فی اطار مجموعه العلل و الشروط المناسبه التی تحیط بها؛ و هذا معناه تبلور «أصل الانقیاد للبیئه».

و هکذا نستطیع ان نجد ان جذر هذه الأصول الثلاثه یکمن فی قانون العلیه و المعلول، و لکن مع قید، اذ لا یصح ذلک الّا فی الموارد التی تخضع فیها الظاهره الی القانون، و تکون تابعه لعلاقه العله بالمعلول. أما ما عدا ذلک من الظواهر التی لا تخضع للقانون و لا تتبع لشکل العله و المعلول، فانّ اخضاعها للاصول الثلاثه سیکون قابلا للنقض من وجهه نظر المفهوم الفلسفی.

رأی القرآن

ظنّ بعض المفسرین انّ الآیات التالیه تشیر فی القرآن الکریم الی أصل تنازع البقاء و الانتخاب الطبیعی؛ و الآیات هی:

۱- قوله تعالی: أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَهٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ

زَبَداً رابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ(۱).

فهؤلاء اعتقدوا فى معنى الآيه انّ الحوادث الطبيعيه و الاجتماعيه تقود الى فناء مجتمعات الباطل و استئصال المجاميع الضعيفه فى مقابل ان يسود الحق الذى يتجلى فى الانواع الاكمل التى تنمو فيها روح الحضاره و تزدهر فى أوصالها روح الاجتماع الانسانى بصوره أخصب.

۲- قوله تعالى: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ(۲).

قد قالوا انّ صدر الآيه يشير الى أصل تنازع البقاء و ذيلها الى انتخاب الأصلح.

۳- قوله تعالى: وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ(۳).

ذهبوا أيضا للقول انّ الآيه تشير الى كلا الاصلين.

انّ ما هو ثابت انّ هذين الأصلين صحيحان اجمالا- و ذلک فى الاطار الذى اشرنا إليه سابقا- يمكن قبولهما فى بعض الموارد، بحيث لا نستطيع ان ننكر انّ القرآن لم يؤيد إجمالا هذه الحقائق و امثالها.

۱- الرعد: ۱۷.

۲- الحج: ۴۰.

۳- البقره: ۲۵۱.

و لكن ما نرفضه ان تكون ثمه علاقه بين هذين الأصلين و بين الآيات الثلاث، بحيث تكون الآيات داله عليهما كما زعموا.

فخلاصه ما تدل عليه الآيه الاولى انّ الحق ثابت و باق و انّ الباطل زائل لا يبقى، دون ان يكون ثمه ما يشير الى وجود صله لذلك بتنازع البقاء. أى انّ ثبات الحق و بقاءه و اضمحلال الباطل و زواله هى حقيقه تشير إليها الآيه سواء كان هناك تنازع بقاء أو لم يكن.

و الذى عليه محتوى الآيه فى المثال الذى تضربه فعلا، هو عدم الاشاره اصلا الى أى نوع من انواع تنازع البقاء، بل المثال دال على بقاء الحق و اضمحلال الباطل و حسب.

أما الآيتان الثانيه و الثالثه فهما و ان تحدّثا فعلا عن صراع بين أنصار الحق و أهل الباطل و انتصار الحق، الّا انّ هذا الانتصار ليس فيه دلاله على نظريه انتخاب الأصلح، لانّ مقتضى هذه النظريه أن يتمّ انتصار أنصار الحق من خلال ما جهّزوا به من قوى طبيعيه، و هذا ما لم تشر إليه الآيتان، و انما اكدتا انّ التأييد و النصر الإلهى كانا هما سرّ الانتصار، بل و الاكثر من ذلك نجد انّ الآيه الثانيه تحدثت عن الضعف المادى لأنصار الحق.

يتضح مما تقدم انّ مفاد الآيات لا صله له بأصلى تنازع البقاء و انتخاب الأصلح.

و ما نعتقده نحن انّ الأساس الذى يقوم عليه الاجتماع الانسانى يتمثل بأصل «الاستخدام أو التسخير».

فالانسان يميل فطريا و ينزع طبيعيا للاستفاده من قوى الآخرين و تسخيرها

لمنفعته، بید انّ ما من انسان علی استعداد لأن یمنح الآخرین مجانا دون ان یوفر لنفسه شیئا فی مقابل ما یبذله، من طاقه و جهد. لذلک دأب کل انسان علی ان یهب الآخرین شیئا من قواه و طاقاته کی یشارکهم فی قواهم و یستفید من طاقاتهم.

و بهذه الکیفیه یفضی أصل «الاستخدام» و التسخیر المتبادل الی تشکیل «المجتمع التعاونی».

فالمصالح الدائمه المودعه فی قوی الانسان تعمل باستمرار علی ایجاد الترابط بین افراد المجتمع، و تکون فی الوقت نفسه الضامن لحفظ المجتمع و رقیه و سیره نحو التکامل من خلال توظیف أصل الاستخدام و التسخیر المتبادل الذی یعبّر عن نزعه غریزیه أصیله.

و فی المقابل فانّ کلّ ما لا یتسق مع هذا الاساس الغریزی سیکون موجبا لتقویض البنیان الاجتماعی و هدّ أساسه الطبیعی، أو یکون فسادا فی الارض علی حدّ التعبیر القرآنی.

فالقرآن یتحدث صراحه انّ أساس روح المجتمع التعاونی الذی یستلزم حفظ الأکثریه و بقاء الاجتماع الانسانی و استمرار الروح التعاونیه فیه یکمن فی قوله تعالی: وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ.

و فی مقابل ذلک لم یقل القرآن- فی الآیه الثالثه مورد البحث- انّ أساس استمرار الاجتماع الانسانی و دوام بقائه تکمن فی استئصال مجموعه للمجامیع الاخری وفق قاعده الصراع بین القوی و الضعیف التی یستند إلیها قانون تنازع البقاء، بحیث تکون الحصیله فناء الاکثریه فی مقابل بقاء نوع واحد!

الدين فی المفهوم القرآنی

اشاره

ننتمی نحن- المسلمین- الی اسلاف نقتفی خطاهم، کانوا قد ارتبطوا بعقیده الاسلام و انضووا تحت رایته قبل حوالی أربعه عشر قرنا من الآن.

و ثمه فی کتابنا السماوی (القرآن الکریم) الکثیر من الذخائر العلمیه العمیقه التی تنطوی علی کشف أسرار الوجود أمام الانسان و فتح آفاقه علی حقائق الحیاه الانسانیه بما یکتنفها من تعقید و غموض.

و الحلول التی تکتنف الکتاب الکریم قابله لأن یدرکها الانسان و یمتثلها شعوریا. أو علی الأقل نحن نزعم اننا مستغنون عن کلّ ما سوی کتاب اللّه فی تنظیم حیاتنا و ارساء معانی السعاده فی اجوائها، و فتح مسار التقدم و التکامل فی اطار یحقق سعادتنا المعنویه و المادیه و یضمن تقدمنا فی البعدین الروحی و الجسمی اللذین یکتنفان وجودنا الانسانی.

بید انّ الذی یؤسف له حقا انّ الخلافات التی عصفت بالمسلمین فی الصدر الاول من تأریخ الاسلام انتهت الی انعطافه خطیره، فحولت مسار اهتمامنا من حقل استنباط هذه الذخائر العلمیه و بلورتها بما ینسجم مع حقائق الحیاه و یستجیب لحاجتها، الی مواقع اخری بعیده کل البعد عن هذا المحور.

فالمسلمون بدلا من ان یستلهموا من روح القرآن، العمل فیما یحقق التکامل الاجتماعی، و بدلا من ان یستجیبوا لتعالیمه التی تقضی بالنظر الی متطلبات المجتمع الاسلامی بوصفها جزءا من حاجات المسلم الشخصیه التی یجب علیه الاهتمام بها و انجازها، رأیناهم ینقلبون الی مستنقع الفکر الفردی، بحیث یبدو و کأن لا شأن لهم الّا ان یقاتل أحدهم الآخر لیغلبه.

على أثر ذلك انكفأت المسيره على الأعقاب، فتحوّل الكيان الاسلامى خلال برهه زمنيه قصيره من منهج اسلامى حرّ و واضح، الى منهج امبراطورى قيصرى و كسروى مظلم يشيع الاستبداد و الظلم بحيث تحوّل المجتمع الاسلامى فى اطاره الى مجتمع يرسف بالأغلال و القيود.

لقد انتهج أولئك الساده (!!) تدبيرا ذكيا اذ عمدوا الى اعاده بناء الوعى الاجتماعى من خلال تفريغه من الفكر القائم على أساس الواقعيه و الحقيقه، و استبداله بفكر سطحى واه. و قد كان رائدهم فى ذلك هو جماعه من الانتهازيين الماديين الذين اضطلعوا بتنفيذ اهداف (السلطان) فشغلوا المجتمع بالتوافه و و أدوا الهمم الرفيعه الساميه و حالوا بين المجتمع و بين مسار نهضته نحو التقدم و التكامل.

كانت أول آثار هذا النهج ان استبدت روح العبوديه فى المجتمع بدلا من روح الحريه التى أرادها الاسلام للمسلمين، فأضحت الحياه ذلا و عبوديه و فسّر الاسلام بأنّه مجرد قدره تفرض الهيمنه و التحكّم فى اطار الحكّام الذين مارسوا السلطه على الرقاب من خلال شعار انهم ظل اللّه فى الارض (!) أضحت العداله و الأمن فى المجتمع الدينى لا يجدان معناهما الّا فى نهج قهر الانسان و استبداد السلطه التى دأبت على قمع الرأى الآخر و اسكاته بذريعه مخالفته للسلطان!

أما حقائق الثقافه القرآنيه و دروسها فلم تتعد- فى اطار ذلك الانحراف- مرحله الاهتمام بالالفاظ و الحروف و النكات الادبيه فضلا عن سلسله من البحوث التى تنضح بروح التعصب المذهبى المقيت.

أما اذا تجرأ باحث أو مجموعه من الباحثين على تجاوز هذا النطاق الضيق للبحث القرآنى فلن يجد فى انتظاره سوى القتل و السيف، أو أن يتجرع غصص

العذاب و هو يمضی وقته فی الطوامیر و السجون المظلمه.

هذه حقائق لا یمکن لأیّ مؤرخ منصف ان یتجاوزها أو یتخفی علیها.

هکـذا ظـلّ المجتمع الاسـلامی یعیش انحطاطـا اخلاقیـا و خمولا فکریا و هو یغط فی مسـتنقع الجهل و غیاب الوعی، حتی اطلت بشائر الحضاره الاوروبیه بکل ما تحمل من زهو أخذ یجذب إلیه جمیع الأنظار.

و عینا فی ظل السیطره الاوروبیه

و عینا فی ظل السیطره الاوروبیه(۱) لقد وظف الاوروبیون جمیع وسائل الاستعباد و الاستعمار و علی رأسها حریه اشاعه الشهوات و اسـتخدام الـدعایه المـؤثره، فی تلقیننـا بـانّ رؤیتنـا الکونیه و مـا یـترتب علیهـا من فکر علمی و منهـج فی الحیـاه، أصـبحت من مخلفات الماضی، بعد ان فقدت قیمتها بین الاتجاهات السائده عالمیا.

ففی ساحه الفکر لیس أمام الانسان سوی الفکر الاوروبی؛ و لا خیار أمامه فی الحیاه الّا منهج الحیاه الاوروبیه نفسـها، و لیس ثمه طریقه علمیه امام البشر سوی الطریقه الاوروبیه!

لـذلک لیس أمام الانسانیه لبلوغ التقـدم سوی عمل واحد؛ هو ان تنبذ رؤیتها وراء ظهرها و تنصاع بالتبعیه الکامله الی الاوروبیین فی الفکر و العمل، دون ان یبدر منها ما یدل علی الاعتراض و حتی النقاش!

لقد وجه المنهج الاسـتلابی هذا ضـربه موجعه لکیاننا، حیث فقدت الاکثریه الغالبه استقلالها الفکری بعد أن کان وعیها یضمحل و یتلاشی عبر تأثیرات قرون الانحطاط السابقه.

۱- العنوان من المترجم.

فما کان من بقایا وعی ذهب ادراج الریاح، بعد ان استطاعت حاله الاستلاب الاوروبیه ان تفقدنا آخر مظاهر التمسک بالاراده الذاتیه.

و هکذا أصبحنا و لم یعد أمامنا مثال یحتذی فی الحیاه سوی الانسان الغربی و نموذجه الحیاتی، و لم نعد نفقه من حیاتنا و أهدافنا فی السعاده الّا ما علیه الحال فی أوروبا و ما ترفعه من أهداف فی السعاده المادیه.

و حین ندیر وجوهنا باتجاه آخر نجد انّ کلمه الحکام و قاده المجتمع و مثقفیه اجتمعت فی الموقف من الدین و دوره، علی تأیید الموقف الاوروبی.

هؤلاء یقولون: طالما لم یعد المجتمع المتمدن الراقی- و یعنون به المجتمع الاوروبی- یتعایش مع الدین أو یعترف بدور له فی المعاش، فعلینا اذا ان نکیّف حیاتنا علی طبق هذا النهج کی نواکب تیار المعاصره!

لقد قالوا هذا الکلام و غیره مما یماثله بتأثیر حاله الاستلاب امام اوروبا و الغرب.

بید انّ الأنکی من ذلک ان الاستلاب و فقدان التوازن بلغا بنا شأوا عظیما من الانحدار اذ أصبحنا نکوّن صورتنا إزاء حقائق اسلامنا و نفسّر وقائع تأریخنا من خلال ما تقوله أوروبا فی هذا المجال.

فوعینا لمعنی الدین و لمعنی الاسلام، و فهمنا لمکونات اسلامنا؛ و ما تمثله احکامه و نظمه من تأثیر فی سعادتنا الحیاتیه، کلها مسائل علینا ان نستفتی بها الاوروبیین و نشکل و عینا فیها طبقا لآرائهم و تفسیرهم؟

و هکذا آل و عینا فی قضیه الدین الی ما نضح به الفکر الأوروبی، من انّه لا یعدو ان یکون مجرد سلسله من الطقوس التی لا یتعدی دورها فی حیاه الانسان

مجموعه الممارسات التشریفاتیه خصوصا و انّ الـذی ساهم فی ترسیخ هذا المعنی، هو طبیعه و عینا المنقوص و معرفتنا المبتوره بدیننا.

فالدین فی عرفنا اذا لم یتجاوز مجموعه من التشریفات التی تجعل الانسان یشعر بالراحه بعد الموت لابتنائها علی معرفه اللّه(۱).

وفق هـذا المعنی لم تعـد ثمه حاجه للانسان المعاصـر بالـدین، فالانسان فی عهد الأساطیر کان یحتاج الی الدین لحاجته آنذاک لأن یرکن الی قوه فوق الطبیعه یحتمی بها و یشعر من خلالها بالأمان أمام الکم الهائل الذی کان یجهله من علل الظواهر الکونیه، و أسـباب الحوادث التی لم یکن بمقـدوره ان یـدرکها؛ من أمثال الروح و الحوادث السـماویه و بعض الوقائع الطبیعیه کالزلزله و الطوفان و الطاعون و الأوبئه و نظائر ذلک.

إزاء ذلـک کـان جهـل الانسـان بالأسـباب و خوفه من الظواهر هو البـاعث لایمانه بقوه مجهوله غیر طبیعیه تکون عله لکل ذلک (رب الکون) علیه ان ینتظر رحمتها و یتجنب سطوتها و غضبها.

أما الآن و بعد أن أشاح الانسان المعاصـر وجهه بعیدا عن الأسـطوره و المجاهیل، و أصـبح قادرا بمواهبه العلمیه ان یحیط بأسرار أکثر المجهولات و معرفه البقیه الباقیه علی الطریق، فما حاجته یا تری للدین و نهجه؟

لقد کان الدین حاجه للانسان و هاجسا یؤرقه یوم کان الباعث إلیه خوف

۱- یطلق وصف« العمـل التشـریفاتی» علی تلـک الاعمـال التی لهـا صـبغه کمالیه ظاهریه و لا صـله لها بأصل المقصـد؛ من قبیل آداب تنـاول الطعـام و رسوم اللقاء. و تعبیرهم عن الـدین بانه لا یعـدو ان یکون مجموعه من التشـریفات ینبع من هـذا الطراز فی التفکیر، و هم یقصدون بذلک ان الدین لیس له تأثیر أساسی فی الحیاه الانسانیه.

الانسان أو رجاءه، أما الآن فلم يعد الدين يمثل سوى مجموعه من الممارسات الطقوسيه ذات الطابع التشريفاتی غیر الواقعی!

ثم حتی اذا جاء البعض و افترض أساسا واقعیا للدین فلاـ یمکن ان یتعدی دوره حیاه الانسان بعد الموت. فالدین لا صله له بالحیاه الاجتماعیه أو الدنیویه بشکل عام، و انما ینقاد الانسان فی مشکلاته الحیاتیه و تطلعاته لحلّها الی ما یفضی به العلم و المصالح الزمنیه من حلول. أمازج الدین فی قضایا الحیاه بانتظار حلوله فهو منطق تقلیدی یذکّر بعهد الأساطیر!

*** فی حقیقه الحال لاـ یمکن ان ننتظر تفسیرا للدین یصدر عن العقلیه الاوروبیه یغایر هذا المعنی، فالانسان الاوروبی و هو الیوم یشق حیاته وسط کفاح مع الطبیعه و محاولات مستمره لتسخیر الفضاء، و یعیش من جهه ثانیه سیاسه عالمیه معقده و مداخلات فی عالم مملوء بالاضطراب، لا تنسلخ من ذاکرته ابدا تجربته المریره مع الدین من خلال ممارسات الکنیسه و الاجواء الحالکه التی کانت تسود القرون الوسطی من تأریخه.

مثل هذا الانسان الذی یعیش تقدما مضطردا و وضعا عالمیا معقدا و ذاکره مشبعه بوعی تأریخی سلبی للدین، لا یمکن ان ننتظر منه أفضل من هذا التفسیر.

الدين في المعنى القرآني

أما الفهم القرآنی للدین فقد قدّم تفسیرا یقوم علی معنی آخر و یعتمد منطقا فی الاستدلال و الاثبات مغایرا للمنطق الذی عرضنا له قبل قلیل. فالفهم القرآنی یعکس نفسه من خلال الترابط بین الخطوات الثلاث التالیه:

۱- يمتلك الانسان شعورا فطريا و وجدانيا يقينيا بانّ الكون و ما فيه يخضع دون استثناء لقانون العليه. فليس ثمه ظاهره تشذ أو يمكن ان تشذ عن سلطه هذا القانون؛ و ليس بمقدورنا ان نصدّق أن حادثه معينه حصلت أو تحصل هكذا بصوره عبثيه أو من تلقاء نفسها، لتدخل فى النسيج الكونى.

۲- يترتب على قانون العليه الكونى العام، انّ أجزاء الوجود مترابطه فيما بينها، و هى تخضع لنظام متناسق بحيث يكون كل جزء ذا تأثير على الأجزاء الاخرى.

فالوجود و ظواهر الحركه فيه تخضع من أصغر ذره و ابسط حركه الى مبدأ التأثيرات المتبادله بحيث لا يمكن الفصل بين أجزائه و مظاهره الحركيه و النظر إليها مستقله عن الاجزاء و الحركات الاخرى، كما اثبتت ذلك بوضوح حقائق الفلسفه و العلم.

۳- فى المحصله الاخيره يكون الانسان- بوصفه ظاهره كونيه لها آثار و اعمال- جزءا من النظام الكونى نفسه يتفاعل مع أجزائه الاخرى و يتأثر بها دون ان ينفصل عنها أو يكون مستقلا بوجوده.

ان ثمه عددا لا حصر له من العوامل التى تؤثر على الانسان بدءا من وجوده و بنيته الداخليه و انتهاء بسلوكه و أعماله و نشاطه السلوكى تخضع جميعا الى قوه خارج هذا الكون هى إراده اللّه ربّ العالمين.

من هذه المقدمات الثلاث نستخلص ما يلى:

الف: يشبه الانسان فى موقعه على رقعه الوجود قطره الماء فى بحر لجّىّ مضطرب الأمواج، فما قدر هذه القطره و ما نسبتها الى البحر و هل بمقدورها ان تتمرد و تستقل بنفسها؟

انّ الانسان ينساق وراء و هم الصراع مع الطبيعه و مواجهتها لقهرها و اعاده تسخيرها كما يحب و يهوى منطلقا من تصور لا يعدو هو الآخر ان يكون ضربا من ضروب الوهم.

فالانسان يتصوّر نفسه مستقلا فى وجوده و بنيته منفصلا عن تأثيرات النظام الكونى، فى حين ان ما يحرزه من تقدم على مستوى الطبيعه لا يعدو ان يكون اكتشافا للقوانين و النواميس المتحكمه و بالتالى تسخيرا لما يترتب على هذه العوامل و العلل من آثار.

انّ دعوى الانسان فى مصارعه الطبيعه، فضلا عن كونها دعوى شاعريه تثير الأسى و تبعث على السخريه، فلا معنى لها من زاويه النظره الواقعيه. ذلك ان ما يحرزه الانسان- كما اشرنا- من تقدم انما يكون تبعا لاكتشافه القوانين و النواميس المؤثره فى الاعمال و النتائج، و لطالما كان الانسان بنفسه جزءا من النظام الكونى، فلا بد اذا ان يخضع لمبدإ التأثيرات المتبادله الذى أشرنا إليه فى المقدمات.

اما دور الاختيار الانسانى و إراده الانسان فى العلاقه مع الطبيعه فهما أيضا لا- يعدوان ان يكونا جزءا يسيرا من مئات آلاف الأسباب و العوامل الاخرى التى تشترك الى جوار الإراده الانسانيه فى انتاج الفعل.

بمعنى آخر انّ إراده الانسان و اختياره هما أيضا جزء من الادوات التى زوّد بها الجهاز الكونى، كى تؤتى من خلال مبدأ التأثيرات المتبادله أكلها بعد ان يبذل الانسان وسعه فى اكتشاف القانون.

انّ الانسان ليجمح فيتيه فى الوهم. و حين يتيه الانسان يبدأ بالاعتراض على

الإراده المتحكمه فی الکون و کأنّه سیّد هذا الوجود!

یعترض الانسان علی قدره ضاعت منه أو مال فقده، أو صحه بدنیه ذوت، أو عزیز رحل دون ان یعی انّه لا یملک لنفسه وجودا مستقلا معزولا عن أجزاء الکون الاخری و النظم الساریه فیها، أو انّه له إراده فی مقابل إراده خالق الکون.

اذا لا- معنی لمقوله الصراع مع الطبیعه، و انما الصحیح ان یتدخل الانسان عبر ارادته و اختیاره لیتفاعل مع الاسباب و العوامل الکونیه الاخری فی اکتشاف السنن و القوانین المؤثره فی الطبیعه، و لیصل الی مبتغاه عبر هذا الطریق.

ب: انّ الانسان جزء من الوجود الکونی و هو یخضع کبقیه الأجزاء و الظواهر الی الجهاز المهیمن علی الوجود و الذی قدّر لکل شی ء هداه و ساقه نحو کماله من خلال رفعه للنواقص الوجودیه(۱).

فهو الذی أودع فی البذره القوه للتکامل و التحوّل من شوط الی آخر الی ان تتحوّل الی شجره، و هو الذی أودع فی تکوین الشجره و وجودها القدره علی طی طریق التکامل حتی تثمر.

انّ اجزاء الوجود تخضع جمیعا لقانون التکامل المودع فیها تکوینا و وجودا، بحیث تنساق جمیعها عبر مبدأ التوازن نحو ما یحقق لها نموها و کمالها و رشدها حتی تشکّل الصوره النهائیه للکون الذی یشهد اتساقا و ترابطا و یخضع للتأثیرات المتبادله.

و فی خلاف ذلک (أی مع غیاب الهدایه التکوینیه) سیخضع الوجود للتنافر و الاضطراب و یکون ضحیه صراع الوجود، لذلک لا مناص لکل ظاهره اما ان

۱- الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی(طه: ۵۰).

تنقاد الی قانونها التکوینی و سیرها الوجودی أو أن تفنی و تفقد فرصتها فی الحیاه و الوجود(۱).

ج: طالما کان الانسان هو أحد أجزاء الوجود فهو الآخر یخضع للهدایه التکوینیه و قانون التکامل. لقد زوّد الجهاز الوجودی الانسان ببنیه خاصه و عیّن له مسارا خاصا فی الحیاه، بحیث یستطیع عبر الوسائل التی زوّد بها ان یقطع مساره الحیاتی نحو الکمال و یتخلص من النواقص الوجودیه لیحقق بذلک سعادته.

و من الواضح انّ أحد مقتضیات تحقیق الانسان لکماله و سعادته هو اعتماده مبدأ الحیاه الاجتماعیه و خضوعه لاسلوب التعاون الجماعی.

د: یؤکد القرآن الکریم علی انّ الحیاه الانسانیه خالده لا تنقطع بموت الانسان فی الدنیا(۲). لذلک علی الانسان ان یعتمد منهجا فی الحیاه یحقق له سعاده الدارین.

هذا المنهج الذی یبلغ بالانسان سعاده الدارین اطلق علیه القرآن اسم «الدین»(۳). و الخطوط الکلیه تتسق مع فطره الانسان و تکوینه و هو یستلهم قوته و قدرته الاساسیه فی الدیمومه و الحیاه من خلال انسجامه مع البناء الوجودی العام الذی تخضع له کل الموجودات بما فیها الانسان(۴).

۱- فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَهً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ أَعْمی(طه: ۱۲۵).
۲- قُلِ اللَّهُ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یَجْمَعُکُمْ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ لا رَیْبَ فِیهِ(الجاثیه: ۲۶).
۳- فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ ...(الروم: ۳۰).
۴- فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(الروم: ۳۰).

يتضح من البحوث المتقدمه انّ الدين فى المفهوم القرآنى هو منهج الحياه الاجتماعيه، يحتاجه الانسان الاجتماعى كى يبلغ من خلاله السعاده و الكمال الحياتى.

و طالما كانت الحياه الانسانيه خالده ممتده لا تنقطع بموت الانسان فى الدنيا فينبغى للدين- إذا- ان يشتمل على أنظمه و تعاليم تضمن للانسان سعاده الدارين، فتحقق له الجانب الدنيوى كما تضمن له الجانب الاخروى.

و بحكم هذا الترابط و عدم الانفصال فى الحياه الانسانيه بين الحياتين الدنيويه و الأخرويه جاءت حقيقه الدين شامله متصله تغطّى الشوطين عبر مجموعه من الأحكام و التعاليم التى تنظّم الجانب الدنيوى، مضافا الى سلسله من العقائد و الخلاق و العبادات التى تضمن الآخره.

ثم ان الدين فى قيمه و عقائده و نظمه استمدّ مناهجه من جهاز الطبيعه و الخلقه و ليس من الاهواء و الرغبات و الميول الشاذّه.

الدين هو ضروره يمليها التكوين الوجودى للانسان و يحتاج إليه النوع البشرى فى طى مسار الكمال و التحرّر من النواقص.

لذلك لم يكن من الصائب ان يخضع الدين للأمزجه و الأهواء و الرغبات الوهميه، و انما هو منهج اجتماعى جاء ليحقق بصوره عادله الحاجات الثابته للانسان، هذه الحاجات التى تنبع من طبيعه تكوينه الوجودى.

فلو قدّر للانسان ان يتحرر من النزعات و الميول المنحرفه و يفتّش عن حاجاته الحقيقيه لوصل الى نفس المناهج التى وضعها الدين لاشباع الحاجات التكوينيه الواقعيه.

و بعباره أوضح، لقد جاء الدين- بنظر القرآن الكريم- ليسدّ الحاجات الحقيقيه

الثابته للمجتمع الانسانی القائمه علی الحق و الواقع؛(۱) لا علی الاهواء و المیول و العواطف، أو علی رغبات فرد مستبدّ(۲).

فی هذه النقطه بالذات یتقاطع المنهج الدینی القرآنی مع المنهجین الاستبدادی الفردی و الدیمقراطی.

فالاسلام یعتقد ان علیه ان یراعی المصالح الحقیقیه الواقعیه للافراد دون استثناء أو اجحاف، و من دون أن یسلّم لحق فرد مستبد فی التحکم فی المجتمع.

و مثلما یرفض الاسلام النهج الاستبدادی الفردی، یختلف مع النهج الدیمقراطی الذی یستند الی قاعه (النصف+ ۱) لیلغی فی مقابل ذلک (النصف- ۱) بحجه انهم أقلیه. أخیرا؛ ان اطار هذا البحث واسع جدا، بید اننا نکتفی بهذا القدر.

۱- کِتاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسی مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَ إِلی طَرِیقٍ مُسْتَقِیمٍ(الاحقاف: ۳۰).

۲- وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ(المؤمنون: ۷۱).

بحث حول الرؤيا

اشاره

لقـد اختلف العلماء الاوروبيون فى الموقف من الرؤيه؛ فعلماء الطبيعيات ذهبوا الى نفى حقيقه الرؤيه و أكّدوا انه ليس ثمه صـله بين محتوى الرؤيه و بين الوقائع الخارجيه من وجهه نظر العلم. بيـد ان بعض علماء النفس توصـلوا من خلال بحوثهم الى خلاف هـذه القناعه، و اسـتدلوا فى نقض رأى زملائهم الطبيعيين بتلك الرؤى و الاحلام التى تنبئ عن أمور خفيه أو تـدل على حوادث تقع فى المستقبل، بحيث لا يمكن تفسير دلالتها على اساس المصادفه المحضه.

موقف القرآن

و حين نطرح القضيه على القرآن و نستنطقه فى الموقف نجد انه يصدّق حقيقه الرؤيا و يتجاوز ذلك الى نقل بعض رؤى الأنبياء و غيرهم، من قبيـل رؤيه إبراهيم الخليل حول ذبـح إسـماعيل، و رؤيه يوسف، و رؤيه رفاقه فى السـجن، و رؤيه عزيز مصـر، و ما رآه رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم) حول فتح مكه، و غير ذلك مما حملته الروايات و الأحاديث عن الرسول الاكرم و الأئمه الأطهار (صلوات اللّه عليهم) من شواهد تؤكد وقوع الرؤيه و تصدّق بها.

ثم ان حياتنا الشخصيه لا تخلو من وقوع رؤى و أحلام تدل على أمور خفيه أو تنطوى على حل بعض المشكلات العلميه أو تنبئ بوقوع حوادث مستقبليه.

و مثل هذه الحاله كما تقع لنا فهى تسرى على الآخرين ممن نسمع عن

مناماتهم و تحقق هذه المنامات.

ان هذا الضرب من الاحلام خصوصا تلك التى تنطوى على دلالات صريحه بحيث تستغنى عن التفسير لا يمكن ان تقع جميعها تحت تأثير الصدفه بحيث لا يكون ثمه دلاله بين محتواها و بين ما تدل عليه من وقائع و أشياء خارجيه.

الّا ان هذا الواقع لا يدعونا هو الآخر الى انكار أثر عوامل داخليه كثيره فى تحفيز قوه التخيل و زيادتها فى الانسان بحيث يكون لها أثرها فى مناماته و أحلامه. فعوامل مثل الأمراض و الشذوذ المزاجى و الاحساس بالتعب و الارهاق و امتلاء المعده كلّها عناصر لها تأثيرها فى مخيّله الانسان و بالتالى تكون باعثا فيما يراه من أحلام.

كما ان للعوامل الخارجيه أثرها فى تخيلات الانسان من قبيل الحر و البرد و نظير ذلك مما يحيط به. فالانسان حين يقع تحت وطأه الظروف المناخيه الحاده كشده البرد أو شدّه الحر مثلا- من الممكن ان يرى فى منامه لهيبا من النيران أو تثار فى مخيلته صور للصقيع و الزمهرير.

و حين ينام الانسان و هو ممتلئ البطن أو مصاب بعله فى مزاجه، تتداعى أمام مخيلته أحلام قلقه و أضغاث مزعجه تبعث على التشوش و الاضطراب.

كذلك لا سبيل فى هذا المقام الى انكار أثر الصفات النفسيه و الأخلاقيه لشخصيه الانسان على ما يراه من أحلام.

فأكثر الأحلام فى الواقع هى آثار لتخيلات ناتجه عن عوامل داخليه و خارجيه، بحيث يأتى الحلم ليكون انعكاسا لآثار هذه العوامل و الأسباب فى مخيله الانسان.

و ما فعله العلماء الطبيعيون هو انهم فسّروا الظاهره على اساس اكتشاف

اسبابها و بواعث وقوعها فی هذه العوامل الداخلیه و الخارجیه ثم انکروا حقیقه الرؤیه. فی حین نجد ان الصحیح هو الالتزام بالقصد و الموضوعیه علی طول الخط: فکما انه لا مجال أمامنا لانکار اثر العوامل الداخلیه و الخارجیه فی وقوع الرؤیه، کذلک لا سبیل أمامنا الی انکار قسم من الاحلام و الرؤی و ما هی علیه من صله بأمور و قضایا خارجیه.

هل تتصل النفس بالرؤیا؟

ان الذی یری فی المنام وقوع حادثه معینه بیوم معین، ثم تقع الحادثه فی عالم الواقع بالیوم المعلوم الذی اخبر به، ان مثل هذا الانسان لا یمکن ان ندّعی له ان نفسه کانت علی صله و ارتباط بحادثه لم تقع بعد؛ و السبب ان الصله الوجودیه بین الموجود و المعدوم من المحالات.

و کذلک بالنسبه لمن یری فی المنام ان ثمه وعاء مدفون فی مکان معین، أو ان ثمه مقدارا من سکک الذهب و الفضه مدفونه فی الوعاء، ثم یأتی للبقعه أو المکان بعد استیقاظه فیحفره و نعثر علی الوعاء و فیه الذهب و الفضه کما رآهما فی المنام، فمثل هذا الانسان لا یمکن ان نزعم له ان ثمه اتصالا بین نفسه و بین الوعاء المدفون لان اتصال النفس بالامور المادیه لا یکون الّا عن طریق الحواس. و لطالما کان الوعاء مدفونا علی مسافه تحت الارض فلا یمکن القول بوجود رابطه حسیه بین الاثنین بحیث ندّعی ان الوعاء کان قابلا للادراک الحسّی.

لکن قالوا (أهل الفن و الاختصاص) ان ارتباط النفس بمثل هذه الحوادث و الاشیاء لا یکون الّا عبر الاتصال بعللها و اسبابها.

و توضیح ذلک ان عالم الوجود ینطوی علی ثلاثه عوالم، هی:

عالم الطبیعه: و هو العالم الذی نعیش فیه و نعیه بشکل کامل.

عالم المثال: و هو فی مرتبته الوجودیه فوق عالم الطبیعه؛ موجوداته صور غیر مادیه لها صفه العله بالنسبه للموجودات المادیه فی عالم الطبیعه.

عالم العقل: هو فوق عالم المثال، و حقائق الموجودات فیه موجوده دون ماده و صوره؛ لهذا العالم صفه العلیه بالنسبه لموجودات عالم المثال.

و علیه، فان النفس الانسانیه حین تتجرّد تتفق فی سنخیتها مع عالم فوق الطبیعه. ففی وقت النوم حین لا- تکون مشغوله بالادراکات الحسیه تعود النفس الی العالم الذی تتفق معه فی السنخیه، و تنفتح علی مشاهده حقائقه بقدر ما تحمل من استعدادات لذلک.

ان النفس الکامله لها القدره علی ادراک المجردات فی صیغه تجردها العقلی، و بالتالی یکون بمقدورها ان تدرک العلل و الاسباب علی نحو کلّی. بینما النفس التی لم تبلغ هذه المرتبه من الکمال لا تدرک الحقائق الکلیه الّا علی نحو جزئی.

ان النفس تعبّر عن مدرکاتها بتصورات داله علیها، فکما اننا نقرّب حاله السرعه الکلیه من خلال جسم یتحرک بسرعه، و کما ندلل علی معنی العظمه من تصوّر الجبل، فکذلک النفس حین لا- تبلغ مرحله التجرّد العقلی تتوقف فی عالم المثال فتحکی ما تشاهد و تدل علیه من خلال الصور و المعانی. فی حین یحصل لها احیانا ان تری علل و أسباب الأشیاء فی عالم المثال بصورتها الواقعیه فیکون لها أثر علیها و تقدر علی ان تتصرف بها.

و هذا هو ما یحصل بالنسبه للاحلام و الرؤیه الصریحه التی یراها فی الغالب أهل الصدق و الصفاء.

و يحصل احيانا ان ترى النفس الموجودات المثاليه بصور مأنوسه بها، فترى العلم بصوره النور، و الجهل بصوره الظلمه، حتى يمكن للذهن فى مثل هذه الحالات ان ينتقل من معنى الى معنى مضاد له.

من بين امثال هذه الاحلام الرؤيه المشهوره التى تنقل، و مؤدّاها ان رجلا جاء الى ابن سيرين مفسّر الاحلام المعروف، و قال: رأيت بيدى خاتما، و انا أختم على افواه الناس و عوراتهم. اجاب ابن سيرين: ستغدو مؤذنا يصوم الناس بأذانك و يمتنعون عن الطعام و الاتصال الجنسى.

نوعا الرؤيا

نستخلص مما مرّ ان الرؤيا تقع على قسمين، هما: الرؤيا الصريحه المباشره التى لا تتصرف بها نفس الرائى و انما تنقل ما شاهدته كما هو. ثم هناك الرؤيا غير المباشره التى تكون نفس الرائى قد تصرفت بها، فتحتاج حينئذ الى التفسير و الى من يعيد الصوره الذهنيه الى صورتها الحقيقيه الأولى. كما مرّ فى تفسير النور بالعلم، و الظلام بالجهل و الحيره.

و بدورها تنقسم الرؤيا غير المباشره الى قسمين؛ الأول: الذى يكون التعبير فيها واضحا بحيث يسهل ردّ رموزها و صورها الذهنيه الى الأصول و الحقائق التى تدل عليها. كما مرّ بنا فى الأمثله السابقه.

أما القسم الثانى: فيمثل الأحلام التى تصرّفت النفس بصورها بشكل معقد يفضى الى الغموض و الابهام بحيث يصعب على المفسّر أن يعيد الصور المرئيه الى أصولها الأولى أو لا يكون ذلك له ممكنا أصلا.

هذا النوع من الأحلام هو الذى يطلق عليه «أضغاث أحلام».

هذه هی الخلاصه التی انتهت إلیها بحوث أساتذه علم النفس حول الرؤیا و التی یمکن ان نجد لها مؤیدا فی القرآن الکریم.

فمما یمکن أن یکون دلیلا علی عوده النفس أثناء نوم الانسان الی عالم ما فوق الطبیعه، هو قوله تعالی: هُوَ الَّذِی یَتَوَفّاکُمْ بِاللَّیْلِ(۱) و قوله تعالی: اللّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری(۲). انّ ظاهر ما تدل علیه الآیتان هو انقطاع صله النفس ببدن الانسان أثناء نومه بحیث لا یکون لها صله بحواسه الظاهریه، و انما تعود الی ربّها بما یشابه عودتها إلیه حین الموت.

و ثمه فی آیات القرآن الکریم أیضا اشارات الی أقسام الرؤیا الثلاثه، فرؤیا ابراهیم الخلیل (علیه السلام) و رؤیا الرسول الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) هی من القسم الاول، أما رؤیا رفقاء یوسف فی السجن فهی من القسم الثانی.

و ثمه اشاره الی القسم الثالث حیث عبّر مفسرو الاحلام المصریون المحیطون بملک مصر ان ما رآه لا یعدو ان یکون «أضغاث أحلام».

۱- الانعام: ۶۰.

۲- الزمر: ۴۲.

المحکم و المتشابه و التأویل فی القرآن

اشاره

یقول تعالی: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ(۱).

معنی المحکم و المتشابه لغه

تعود کلمه «محکم» من وجهه نظر اللغه الی ماده «حکم» و الاخیره معناها الشی ء الذی حکم أصله و منع منعا بحیث لا یمکن نفوذ شی ء إلیه، حتی یفصله.

و کلمات «احکام» و «تحکیم» و «حکم» بمعنی القضاء، و «الحکمه» بمعنی المعرفه، و «الحکمه» لجام الدابه (سمیت اللجام حکمه الدابه) و کل هذه المعانی تفضی الی الاتقان و تدل علیه.

أما «المتشابه» یعنی ما یکون بین الاشیاء المختلفه من توافق فی الاوصاف و الکیفیات.

و «التأویل» هو إرجاع شی ء الی شی ء آخر.

۱- آل عمران: ۷.

المحكم و المتشابه فی الاصطلاح القرآنی

ثمه فی کتاب اللّه ما یصف القرآن جمیعا بانّه کتاب «محکم»(۱) و ثمه من الآیات ما یصفه جمیعا بانّه کتاب «متشابه»(۲). أما الآیه السابعه فی سوره آل عمران فتصف جزء من آی الکتاب بانهنّ «محکمات» و الجزء الآخر بانهن «متشابهات» ثم تطلق علی «المحکمات» مصطلح «أم الکتاب».

و الذی یجب ان نعرفه بهذا الصدد انّ کون کلّ الکتاب محکما هو صفه للقرآن قبل نزوله(۳).

أما کونه جمیعا «متشابها» فالمقصود به انّ جمیع آیاته تنتظم فی سیاق واحد و تخضع لنظام جذّاب و اسلوب یتسم بالاحکام، بحیث یعبّر عن الحقائق بشکل منسجم یهدی الناس الی الحق و یرشدهم إلیه.

و من الطبیعی انّ معنی المحکم و المتشابه هنا یجری علی القرآن الکریم بأکمله، و ذلک بخلاف المعنی الاصطلاحی المتداول للکلمتین- فی العلوم القرآنیه- و الذی یقتصر علی جمع من الآیات.

و فیما یتعلق ب «أم الکتاب» فیمکن ان نستخلص المراد من خلال الاعتماد علی الدلاله الاصلیه لمعنی «أم» التی تؤول الی ان تکون المرجع و الملجأ الذی یلجأ إلیه. و حینئذ تکون الآیات المحکمات التی هی أمّ الکتاب، المرجع الذی

۱- کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ(هود: ۲).
۲- کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِیَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلی ذِکْرِ اللَّهِ ذلِکَ هُدَی اللَّهِ یَهْدِی بِهِ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ(الزمر: ۲۳).
۳- یمکن ان نستفید هذه الفکره من محتوی الآیه الثانیه من سوره الزمر فی قوله تعالی: کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ.

يلجأ إليه فى فهم الآيات المتشابهات.

و الذى نستفيده من سياق الآيه انّ المتشابه من آى الذكر الحكيم لا تستبين معانيه و لا تتضح بمجرد الاستماع إليه. و انما يكون باعثا للوهله الاولى على الشك و التردّد فينقاد إليه من فى قلوبهم مرض ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأويله.

و حين يتردّد المقصود بالمتشابه بين هذا المعنى و ذاك، لا- يكون أما منا سبيل لاستبيان معناه المحدّد الّا بارجاعه الى الآيات المحكمات التى تفصل فيه.

يترتب على ذلك انّ «المتشابه» لا- يؤول الى الإحكام الّا بواسطه الآيات المحكمات، فى حين يكون «المحكم» محكما بنفسه. على سبيل المثال حين يواجه السامع الآيه الخامسه من سوره طه فى قوله تعالى: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى لا- يتبادر للوهله الاولى الى ذهنه معناها المحدّد، بيد انّه حين يرجع الى الآيه الحاديه عشره من سوره الشورى و يقرأ قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ يصل من حاصل الجمع بين الآيتين- أو بتعبير أدق من اعاده المتشابه الى المحكم- الى نفى الجسميه عن اللّه (سبحانه) و انّ الاستواء بمعنى الاتكاء أو الجلوس فى مكان معين هو من المحالات بالنسبه إليه. و بذا يكون المقصود من الاستواء على العرش هو الهيمنه على الملك و الاحاطه الكامله بالخلق.

و فى مثال آخر نجد الانسان حين يلتقى بالآيه الثالثه و العشرين من سوره القيامه: إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ ثم يعيدها الى الآيه (۱۰۳) من سوره الانعام فى قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ يصل الى نتيجه مفادها انّ المراد من النظر فى الآيه الاولى هو أمر آخر غير النظر الحسّى.

انّ هذا الكلام يصدق أيضا على الناسخ و المنسوخ، فحين نعرض الآيه

المنسوخه علی الآیه التی نسختها، نجد انّ المنسوخه کانت تشتمل علی حکم لا تمتد مدته لاکثر من الزمان الذی نسخ به، بحکم جدید من الآیه الناسخه(۱).

المتشابه ینطوی علی دلاله أیضا

اشاره

انّ الـذی یتمعّن بـالقرآن جیـدا لاـ یجـد آیه من آیـاته دون مـدلول ینطق بمعناهـا و یبیّن مقصودها و المراد منها. بیـد انّ غایه ما هنـاک انّ مـدالیل بعض الآیات یمکن التعرف علیها مباشـره دون شک و التباس، فیما تنطوی آیات اخری علی أکثر من مـدلول تتشابه فیما بینها فتبعث علی الحیره و الشک.

انّ الجمع بین المـدالیل أو ارجـاع بعضـها الی البعض الآخر یقود فی نهایه المطاف الی المعنی الحقیقی الواقعی الـذی تـدلّ علیه الآیه.

و المعـانی الحقیقیه الـتی نعنیهـا هی أصول مسلّمه فی المعرفه القرآنیه من قبیـل وجود الصـانع، التوحیـد، البعثه، الأنبیـاء، تشـریع الاحکام، و المعاد و أمثال ذلک.

فکل هذه المعانی لیست امورا خارجه عن نطاق المعرفه القرآنیه و الأصول التی تبتنی علیها، و انما تنطوی علیها و تستلزمها. فمن بین المدالیل المتعدّده التی تنطوی علیها الاحتمالات المختلفه یمکن تماس المعنی الحقیقی الذی تدل علیه.

و السبیل الی ذلک هو ارجاع قسم من الآیات الی آیات أخری تبینها و توضح المقصود منها.

ثم هناک بعض الآیات التی تکون بمثابه الاصول و الجذور (أو مفاتیح) بالنسبه لما سواها من الآیات.

۱- لقد عالج السـید الطباطبائی فکره المحکم و المتشابه علی مدی عشر صـفحات من تفسیره المیزان، حیث استعرض هناک و ناقش سته عشر قولا فی المسأله یمکن مراجعتها علی نحو تفصیلی. لاحظ: المیزان، ج ۳: ص ۳۷.

هـذه الحقيقه تبدو واضـحه دون التباس خلال التأمل بالآيه مورد البحث (آل عمران: ۷) اذ يتبيّن انّ المراد من «المحكمـات» هى الآيات التى تتضمن اصولا قرآنيه ثابته و مسلّمه، فى مقابل «المتشابهات» التى لا تتضح معانيها و لا تستبين مداليلها الّا بعد اعادتها الى الاصول الثابته.

لما ذا وجد المتشابه؟

اتضـح من المقـدمات آنفه الـذكر انّ ارجـاع الفروع الى الأـصول هو من القواعـد العامه فى تحصـيل المعرفه، لا يختص بالقرآن وحـده، و بالتـالى لاـ يسـتوجب التشابه، و لكن مع ذلك قـد يتساءل البعض- حتى و هو يتفهم الحاله- عن عله حصول ذلك فى كتاب اللّه؟

فى معرض الاجابه يمكن ان نعيد عله حصول الحاله الى أحد أمرين يتضحان من تقسيمنا المعارف القرآنيه الى القسمين التاليين:

القسم الاول: ثمه معـارف قرآنيه عـاليه ترتفع على مسـتوى الحس و المـاده، الّا انّ مسـتوى الفهم العـادى يتوقف فى ادراكهـا و يخامره التردّد و الشك فيما اذا كان المراد منها حكم جسمانى مادى أم لا؟

على سبيـل المثال حين يقرأ الانسان: إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ(۱) ثم يلتقى فى السوره نفسـها مع قوله تعالى: وَ جاءَ رَبُّکَ(۲) فانّ اوّل ما يتبادر الى الـذهن الانسانى المأنوس بالحس، انّ الآيتين تدلان على اوصاف جسـميه و تتحدثان عن خواص ماديه. و لكن عند الرجوع الى الاصول التى تنطوى على

۱- الفجر: ۱۴.

۲- الفجر: ۲۲.

هـذه الحقائق (الصـفات الالهيه) تنتفى معانى الجسـميه و خواص الماديه، فيـذوى المعنى الاول المتبادر الى الذهن ثم يتلاشـى و يزول.

و ما ينبغى ان ننتبه إليه انّ مثل هـذا التبادر الـذهنى الاولى الذى يبعث على الالتباس هو تعبير عن حاله ترافق المعارف و البحوث غير الماديه و تلك التى لا تخضع لمعايير الحواس و ضوابطها. و بالتالى فهى لا تختص بالقرآن الكريم وحده و انما تمتد لتشـمل الثابت غير المحرّف من الكتب السماويه الاخرى، و تسرى أيضا على بحوث «الالهيات» فى الفلسفه.

القرآن الكريم اشـار بـدوره الى هـذه الحـاله كلمـا ارتبط الامر ببيان المعارف العاليه، اذ يقول تعالى: أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها(۱) و يقـول أيضـا: إِنَّا جَعَلْنـاهُ قُرْآنـاً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُـونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتـابِ لَـدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ(۲) فهاتان الآيتان تشـيران من جهه الى سمو المعارف القرآنيه و رفعتها، و تدلان من جهه ثانيه على انّ الادراك البشرى فى الاحاطه بهذا النوع من المعارف يتفاوت بين انسان و آخر تبعا لتنوع الاستعدادات و اختلافها.

و حين نعود الآن الى «المتشابه» فى القرآن نجـد انه لا يعـدو ان يكون مصـداقا لهـذه الحاله. فالاشـكال أو النقص ليس فى كلام اللّه، و انما فى طبيعه الاستعدادات المتفاوته للسامعين.

القسم الثـانى: و هو مـا يرتبط بالنواميس الاجتماعيه و الاحكام الفرعيه. و هـذا اللون من المعارف القرآنيه يشـتمل على الناسـخ و المنسوخ. و عله نسخ الآيات

۱- الرعد: ۱۷.

۲- الزخرف: ۴.

هو تغيّر المصالح التى تقضى بدورها احكاما و قوانين جديده.

و اذا أضفنا لذلک انّ القرآن نزل بشکل تدريجى فانّ حاصل الجمع بين الحقيقتين سيکون باعثا لوجود «التشابه».

و من الطبيعى انّ السبيل الى رفع هذا التشابه يکون عبر اعاده «المتشابه» الى «المحکم» و «الناسخ» الى «المنسوخ».

اتباع المتشابه

ذمّ القرآن الکريم من يتبع المتشابه، حيث يقول تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ(۱).

و فى توضيح معنى الآيه نجد انها وزعت الناس فى طبيعه تلقيهم للقرآن الى صنفين، الاول: يبتغى الفتنه و اشاعه الضلال بين الناس فيتبع المتشابه. أما الصنف الثانى فانّ وجودهم ينطوى على علم ثابت راسخ و قلوب مستقره مستحکمه، و هؤلاء يتبعون المحکم و ينأون عن المتشابه.

و ما نتبينه من هذا التصنيف انّ الذمّ يتعلق بمن يتبع المتشابه فى العمل لا فى الايمان، و الّا فانّ الايمان بالمتشابه لا يستوجب الذم.

انّ الذم يتعلق بسلوک تلک الفئه التى تتحرک عمليا لزرع الفتنه و اشاعه الضلال بين الناس عبر تأکيدها على المتشابه و تشبثها به.

و مره اخرى فانّ الذم يقتصر على الفئه التى تتأول المتشابه دون ان تعود به الى المحکم. أما من يعود بالمتشابه الى المحکم و يفهم المراد منه على ضوء ما توحيه الاصول التى ينطوى عليها المحکم، فهو لا يکون مظنه للمؤاخذه أو الذم، لانه لم يتبع المتشابه و انما اتبع «المحکم» نفسه.

۱- آل عمران: ۷.

التأويل

اشاره

التأويل فی اللّغه هو المرجع و المصیر. و تأویل المتشابه یعنی تصییره الی مرجع یؤول إلیه.

أما تأویل القرآن فهو یشیر الی تلک المنابع الاصیله التی انبثقت عنها معارف القرآن.

و لکی تتضح الفکره علی نحو أوضح نشیر الی ان اقوال المفسرین تعدّدت فی ذکر معانی التأویل(۱)، بید ان القول الاکثر شهره بینهم ذهب الی انه: اصابه المعنی المخالف لظاهر اللفظ.

لقد شاع هذا المعنی للتأویل و اشتهر بین المتأخرین حتی غطّی علی معناه الاصلی فی کونه: المرجع و المصیر، بحیث أصبحت «حقیقه التأویل» لا تعرف الّا من خلال الدلاله علی المعنی المخالف للظاهر.

بید انّا لا نسلّم بهذا المعنی لما یلی:

أولا: ان استعمال کلمه «التأویل» للدلاله علی المعنی المخالف للظاهر هو استخدام اصطلاحی متأخر علی نزول القرآن. و لیس ثمه ما یعضد هذا الاستعمال و یؤیده فی الموارد السته عشره التی ورد فیها لفظ التأویل فی القرآن.

و اذا اردنا ندقق جیدا فی موارد استعمال القرآن للتأویل فی المواطن السته عشره نجد انها لا تدل علی ما ذهبوا إلیه من الاشاره الی معنی خلاف الظاهر. أما ما ذکر المفسرون من معان لهذه الموارد فهو لا یتّسم بالصحه الکامله، و ان کان بعضه قد تحلّی بقدر من الصحه النسبیه.

۱- ذکر المؤلف عدّه اقوال فی معنی التأویل و فی الفرق بینه و بین التفسیر، بید انا عرضنا عن تلک التفاصیل و اقتصرنا علی ذکر القول الشائع تسهیلا للقارئ و تحقیقا لفائده اکبر. خسرو شاهی].

ثانیا: انّ لازمه القول بانّ المراد من التأویل هو معنی مخالف للظاهر هو ان یتضمن القرآن سلسله من المعانی تخالف ما علیه ظاهر بعض الآیات. و حین یختلف الظاهر مع محکمات القرآن فان ذلک یستلزم الفتنه فی الدین و وقوع الضلال بین الناس.

و المشکله تبقی علی حالها دون حل، حتی اذا قلنا ان ثمه فی القرآن اختلاف بین الآیات یستدعی رفعه ان نصرف بعض الآیات عن معناها الظاهر و نؤول بها الی معان تکون أرفع من مستوی الادراک العام للناس.

و السبب ان التزام القول بوجود مثل هذا الاختلاف الذی نتصوّره، مردود بالاحتجاج القرآنی نفسه، حیث یقول: أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً(۱).

و من اللوازم المترتبه علی القول بالمعنی الآنف للتأویل ان تسقط الآیه التی نتأوّلها عن الحجیه کلیا. و توضیح ذلک: اذا قلنا ان رفع الاختلاف بین آیتین یتطلب «تأویل» احدهما بالمعنی المار للتأویل، ثم نزعم ان للآیه معنی هو غیر المعنی الذی یدلّ علیه ظاهرها، لا یعلمه الّا اللّه- و الراسخون فی العلم أیضا- فان هذه الآیه ستسقط عن الحجیه کاملا، لان هذا الضرب من التأویل یمکن ان نفترضه فی أقوال الآخرین؛ بل و حتی فی القول الذی ثبت کذبه قطعا، اذ یمکن ان نقول: ان القائل لا یعنی المعنی الظاهر الذی فهمناه و انما یرید معنی صحیحا تعلقت به ارادته لم نفهمه نحن!

ان هذا الاسلوب فی رفع الاختلاف بین آیات القرآن یتعارض کلیا مع منطوق

۱- النساء: ۸۲.

الآیه التی مرّت علینا قبل قلیل (النساء: ۸۲) و التی تحتجّ بشکل قطعی واضح علی ان القرآن قابل للفهم و الادراک علی المستوی الادراکی العام و انه یمثل أرضا خصبه للبحث و التأمل و التدبّر.

اننا لا نجد فی القرآن آیه واحده ترید معنی یخالف ما علیه ظاهر الکلام العربی أو انها تنطوی علی لغو و غموض.

بینما ما نفعله فی المعنی الذی ذکروه للتأویل هو تناسی جمیع هذه الحقائق و اسدال الستار علیها.

ثم اننا نعتقد فی القرآن انه کلام اللّه، و هو فوق المتغیرات و الآراء المتناقضه، لا یعتریه التناقض؛ مصون من السهو و الخطأ و النسیان، قد بلغ مستوی الکمال بحیث لا تزید العصور فی تکامله شیئا فکیف ننزل به فی المعنی الذی قالوه للتأویل بحیث یکون هو و الکلام الکاذب فی مرتبه واحده من الخضوع للمعانی المتأوّله؟

من کلّ ما مر نستخلص اننا بحاجه الی بیان المعنی الذی نراه للتأویل، ثم ننتقل للاستفاده من الآیات و تفسیرها- التی تنطوی علی کلمه تأویل- بما یدلّ علیه محتوی المعنی الجدید.

ان «التأویل» عباره عن حقیقه خارجیه لها واقع یستند إلیها البیان القرآنی سواء أ کان حکما، أو موعظه و حکمه.

و هذه الحقیقه ترمی بظلالها علی جمیع آیات القرآن الکریم سواء فیها المحکم و المتشابه.

فکون الآیه لها تأویل هو غیر کونها متشابهه تحتاج فی بیان معناها للاعاده الی المحکم.

و معنی ذلک ان التأویل لا یختص بالآیات المتشابهه، و انما کل القرآن له تأویل سواء فی ذلک محکمه و متشابهه.

و التأویل لیس من قبیل المفاهیم و المعانی اللفظیه بحیث تـدل الالفاظ علیه، و انما هو امور عینیه و حقائق متعالیه سامیه لا تحیط الالفاظ المطبوعه بها.

لقد أراد اللّه (سبحانه) لهذه الامور العینیه الخارجیه، الرفیعه السامیه ان تقترب من أذهاننا بقید الألفاظ و کسوتها.

ان للالفاظ هنا حکم «الأمثال» التی تقوم بدور التوضیح و بیان المقصود بما یناسب فهم السامع للفکره.

القرآن الکریم یشیر تصریحا و تلویحا الی هـذا المعنی، اذ یقول تعالی: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ(۱) فالآیه تـدل علی ان لهـذا القرآن مقاما علویا سامیا رفیعا، فوق الفهم العام. و انما جاء بهذه الصوره و بکسوه الألفاظ کی یکون قابلا للفهم و الادراک.

و ما یعنینا التأکیـد علیه هو ان «الماوراء» الفهم العام هو الذی یطلق علیه اسم «التأویل» و هو یسـری علی القرآن بأکمله محکمه و متشابهه.

الاستشهاد بالقرآن

سنشیر فیما یلی الی ثلاثه مواطن تؤکد المعنی الذی ذهبنا إلیه فی المراد بالتأویل، و هذه المواطن، هی:

۱- «تأویل» ما قام به الخضـر (علیه السـلام): تتضـمن قصه موسـی (علیه السـلام) و الخضـر (علیه السـلام) کلمه «تأویل». فالخضر یخاطب موسی بالقول:

۱- الزخرف: ۳.

سَأُنَبِّئُکَ بِتَأْوِیلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً(۱). ثم ینعطف فی نهایه القصه للقول: ذلِکَ تَأْوِیلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً(۲).

و الآن علینا ان نستعرض جوانب هذه القصه القرآنیه لنتفهم معنی «التأویل» علی نحو أوضح.

لقد قام الخضر اثناء مرافقه موسی له بثلاثه أعمال أثارت اعتراض موسی (علیه السلام) علیه، هذه الاعمال، هی:

ألف: حَتَّی إِذا رَکِبا فِی السَّفِینَهِ خَرَقَها(۳).

ب: حَتَّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ(۴).

ج: حَتَّی إِذا أَتَیا أَهْلَ قَرْیَهٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ یُضَیِّفُوهُما فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ فَأَقامَهُ(۵).

لقد اعترض موسی (علیه السلام) علی کل واحد من هذه الأعمال، و قد اکتسب الاعتراض الصور و العناوین التالیه التی عبّر عنها القرآن بما یلی:

ألف: قال: أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً إِمْراً(۶).

ب: قال: أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَکِیَّهً بِغَیْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَیْئاً نُکْراً(۷).

۱- الکهف: ۷۸.

۲- الکهف: ۸۲.

۳- الکهف: ۷۱.

۴- الکهف: ۷۴.

۵- الکهف: ۷۷.

۶- الکهف: ۷۱.

۷- الکهف: ۷۴.

ج: قال: لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً(۱).

ان التأمل بمحتوى اعتراض موسى (علیه السلام) ینصبّ علی انکار الصور و العناوین التی اطّرت تلک الأعمال، فحین یکتسب العمل- عنوانا- شیئا غیر صحیح بنظر موسی، یبادر (علیه السلام) للاعتراض علی الخضر، الذی قام فیما بعد بارجاع کل عمل الی صورته الواقعیه و عنوانه الحقیقی، فاوضح للکلیم ما یلی.

ألف: أَمَّا السَّفِینَهُ فَکانَتْ لِمَساکِینَ یَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِینَهٍ غَصْباً(۲).

ب: وَ أَمَّا الْغُلامُ فَکانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَیْنِ فَخَشِینا أَنْ یُرْهِقَهُما طُغْیاناً وَ کُفْراً فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ زَکاهً وَ أَقْرَبَ رُحْماً(۳)

ج: وَ أَمَّا الْجِدارُ فَکانَ لِغُلامَیْنِ یَتِیمَیْنِ فِی الْمَدِینَهِ وَ کانَ تَحْتَهُ کَنْزٌ لَهُما وَ کانَ أَبُوهُما صالِحاً فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما رَحْمَهً مِنْ رَبِّکَ(۴).

و حین انتهی الخضر (علیه السلام) من الاجابه علی اعتراضات موسی (علیه السلام) واحدا بعد آخر، أجمل الباعث الی عمله بقوله: وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِی(۵).

۱- الکهف: ۷۷.

۲- الکهف: ۷۹.

۳- الکهف ۸۰- ۸۱.

۴- الکهف: ۸۲.

۵- الکهف: ۸۲.

ان المراد بالتأويل فی هذه القصه هو اعاده الامور الی عناوینها الحقیقیه، تماما کما نقول ان «الضرب» مثلا هو عنوان للتأدیب.

صحیح ان معنی «التأویل» فی اللغه هو الرجوع، و بالتالی فهو یشتمل علی معنی العوده، کما فی قولنا «جاء زید» فهذه الجمله ترجع الی حقیقه خارجیه تشیر الی مجیء زید، الّا ان استخدام کلمه «التأویل» فی الموارد المشار إلیها لا یتضمن معنی اصطلاحیا، و انما تحکی «رجوعا» خاصا کالذی رأینا مثاله فی قصه موسی و الخضر (علیهما السلام).

۲- «التأویل» فی قصه یوسف (علیه السلام): وردت کلمه «تأویل» فی قصه یوسف (علیه السلام) اکثر من مرّه، من ذلک مثلا: وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ یا أَبَتِ هذا تَأْوِیلُ رُءْیایَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّی حَقًّا(۱).

و الرؤیا التی یشیر إلیها یوسف، هو ما رآه من قبل فی ما ینطق علی لسانه الذکر الحکیم: یا أَبَتِ إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ(۲).

و قد وردت کلمه «التأویل» مره اخری فی رؤیا الملک و موقف مفسّری الاحلام منها قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَ ما نَحْنُ بِتَأْوِیلِ الْأَحْلامِ بِعالِمِینَ(۳). ثم یتذکر احد السجینین درایه یوسف بتأویل الاحلام و خبرته بتفسیرها، فیقول:

۱- یوسف: ۱۰۰.

۲- یوسف: ۴.

۳- یوسف: ۴۴.

وَ قالَ الَّذِی نَجا مِنْهُما وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّهٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ ...(۱).

و فی مواطن اخری من السوره، یذکر التأویل کصفه لیوسف علّمها ایاه ربّ العالمین وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ(۲). وَ عَلَّمْتَنِی مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ(۳).

لقد استخدمت کلمه «تأویل» فی جمیع هذه الموارد للاشاره الی حوادث و حقائق مثّلث المرجع و الاصل للرؤیا. فالرؤیا لم تعدو ان تکون «صوره» و «مثالا» عن الحقیقه الخارجیه و ما سیقع فی المستقبل وردت الی الذهن و استقرت فی عنوان الرؤیا.

و ما نستفیده من ذلک ان الحقیقه الخارجیه هی المعنی، أما الرؤیا فهی لیست سوی صوره تلبّست بالمعنی و بذلک تکون نسبه «التأویل» الی «ذی التأویل» (کالرؤیا التی تحتاج الی تأویل مثلا) کنسبه المعنی الی الصوره، أو الحقیقه الی المثال.

و من المقارنه بین معنی التأویل فی هذه القصه القرآنیه و معناه فی قصه الخضر و موسی (علیهما السلام) نستنتج ان المعنیین متقاربان؛ بل متطابقان.

۳- «التأویل» فی آیات القیامه: ننظر لکلمه «التأویل» و هی ترد أیضا فی الآیات التی تتحدّث عن القیامه، نظیر قوله تعالی: هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِیلَهُ یَوْمَ یَأْتِی تَأْوِیلُهُ(۴). و حین نجمع بین هذه الآیه و قوله تعالی من سوره ق: لَقَدْ

۱- یوسف: ۴۵.

۲- یوسف: ۲۱.

۳- یوسف: ۱۰۱.

۴- الاعراف: ۵۳.

كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هـذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ(۱) فنستنتج ان سـنخ المشاهـده لاحوال القيامه و اوضاعها يختلف عن سـنخ المشاهـده الحسـيه فى الدنيا. تماما كما تختلف أوضاع القيامه و الانظمه المتحكمه فيها، عن أوضاع هذا العالم الذى نشاهده و نألفه.

ان البحث فى المسأله يحتاج الى تفصـيل اكثر، بيـد ان ما نريـد ان نخلص إليه: ان ما اخبر به القرآن و ما جاءنا عن طريق الأنبياء يؤول فى المحصله الأخيره و يرجع، الى مضامينه التى تظهر يوم القيامه.

الخلاـصه نتبيّن من حاصـل الجمع بين المعنى اللغوى للتأويـل، و بين ما يـدل عليه موارد اسـتخدام الكلمه فى القرآن، مضافا الى الحقيقه المشـار إليها فى ان للقرآن مقاما علويا ساميا عنـد اللّه (سـبحانه) أرفع شأنا من الكلمات و الألفاظ، ان «تأويل القرآن» هو عباره عن نفس الحقيقه العلويه التى تتحلى بوجود واقعى خارجى عينى بعيد عن مستوى الفهم و الادراك العام.

و هذه الحقيقه هى بمنزله الروح الى الجسد و الممثل نسبه الى المثال.

و هذه الحقيقه هى نفسها التى يطلق عليها (سبحانه و تعالى) اسم «كتاب حكيم».

و بعباره اخرى؛ ان هذه الحقيقه هى القاعده التى ترتكز إليها المعارف و المضامين القرآنيه النازله إلينا. و هذه الحقيقه ليست هى من سنخ الألفاظ و لا من سنخ المعانى، بل هى أمر عينى واقعى له وجود خارجى.

۱– ق: ۲۲.

ص: ۳۳۳

بحث حول المعجزه

اشاره

يتحدّث القرآن فى آيات كثيره عن دعوى المعجزه. و هذه الدعوى يمكن ان تنفكّ بحسب الحقيقه الى دعويين:

۱- ثبوت أصل الاعجاز و خرق العاده الجاريه فى عالم الوجود.

۲- ان القرآن مصداق من مصاديق الاعجاز.

و من الواضح ان الادعاء الثانى اذا ثبت سيكون منطلقا لاثبات الادعاء الاول و قاعده للتسليم به.

ان الفكره الاساسيه التى ينطوى عليها البحث متضمنه بالاجابه على السؤال التالى: كيف يمكن ان تقع المعجزه فى الخارج؛ اى فى اطار العالم الطبيعى المادى خلافا للقوانين الجاريه فيه؟

من المعروف ان القانون الثابت الذى يجرى فى الطبيعه يتمثل بالعليه و السببيه بحيث يكون لكل مسبب سبب و لكل معلول عله. و هذا القانون ينطوى على الشمول و الكليه بحيث لا يمكن تصوّر تخلّفه عن حاله من الحالات؛ فكيف- ياترى- تقع المعجزه و يجرى الخرق فى عالم الطبيعه و الوجود دون ان ينتقض قانون العليه أو ينال من كليه مبدأ السببيه الذى قلنا ان لا محال لأن ينفذ الى نطاقهما الاستثناء و التخلّف؟

أمام هذه الاسئله يكون القرآن مدعوا لأن يقدّم تفسيرا بيّنا للأمرين التاليين:

أولا: ما هی حقیقه الاعجاز و کیف یمکن ان یقع فی عالم الطبیعه أمر یخرق عادتها و ینقض کلیه قانونها القائم علی العلیه.

ثانیا: ان الاعجاز حقیقه متحققه- فی الخارج- و ان القرآن معجزه.

المعجزه فی التفسیر القرآنی

لیس ثمه فی دلاله القرآن علی ثبوت المعجزه فی عالم الطبیعه و تحققها.- و المعجزه تتحقق بمعنی الأمر الخارق للعاده الدال علی تصرّف ما وراء الطبیعه فی عالم الطبیعه و نشأه الماده(۱)- و لا تتحقق بمعنی الأمر المبطل لضروره العقل، و بالتالی لا تکون ضربا من ضروب المحال(۲).

أما ما تمحله بعض المنتسبین الی العلم من تأویل الآیات الداله علی المعجزه بغیه التوفیق بینها و بین ما یتراءی من ظواهر الأبحاث الطبیعیه العلمیه التی یفرزها التقدم العلمی الراهن، فهو ضرب من ضروب التکلف المرفوض.

انّ ما یذکره القرآن فی معنی المعجزه و ما یفیده فی حقیقه خارق العاده یمکن ان نشیر إلیه من خلال هاتین الفقرتین:

أولا: یثبت القرآن للحوادث الطبیعیه أسبابا و یصدق قانون «العلیه العامه»

۱- اقتبسنا هذه الجمله من المؤلف لمقتضیات السیاق، و ذلک عن بحثه الواسع المفصل عن المعجزه. المیزان، ج ۱: ص ۷۳ المترجم].

۲- ان ما یحکم العقل باستحالته لا یقع ابدا. علی سبیل المثال ۲ ن ۲+ ۲ ۴ و من المحال ان تکون النتیجه یوما(۵). و المعجزه لیست ضربا من ضروب المحال العقلی کما یتوهم البعض و هو یخلط بین ما هو محال عقلا و بین ما لم یقع عملیا فیصنّف الثانی فی خانه الأول. علی سبیل المثال لیس من المحال ان یوجد انسان له الف رأس(!) و لکن لما لم یکن الواقع قد سجل وجود حاله کهذه فقد صنّفت فی المحالات العقلیه و هی لیست کذلک. و المعجزه هی خرق للعاده و المألوف و لیس خرقا للمحال العقلی و عدم الامکان المنطقی.

تماما كما تثبته ضروره العقل و تقوم عليه البحوث العلميه و النظريات الاستدلاليه. فالقرآن الكريم يعيد كل حادثه طبيعيه الى أسباب و علل واضحه على أساس تصديقه بقانون العليه العام.

ثمّ انّ الانسان مجبول بفطرته على ان يعتقد من غير تردّد و ارتياب ان لكل حادث مادى عله موجبه تكون هى الباعث لوجوده.

مضافا الى انّ معطيات العلوم الطبيعيه و سائر الأبحاث العلميه تعلّل هى الاخرى الحوادث و المسائل المرتبطه بها بما تجده أو تكتشفه من أمور صالحه للتعليل(۱).

و لكن ما هى العله؟ نعنى بالعله ان يكون هناك أمر واحد أو مجموعه أمور (حادثه أو مجموعه حوادث) اذا تحققت فى عالم الطبيعه تحقق عندها أمر آخر نسميه المعلول. و تحقق المعلول انما يكون امرا ضروريا مسلما به فى حال تحقق العله و وجودها.

فمنطق التجربه يدلنا على سبيل المثال انه كلما تحقق احتراق لزم ان تتحقق قبله عله موجبه له و باعثه إليه، كالنار أو الحركه أو الاحتكاك و نظائر ذلك.

و بالتأمل الدقيق فى معنى العله نجد انه يقترن بها- كلوازم ضروريه ثابته- «الكليه و عدم التخلف» اللذان يعدّ ان من أحكام العله و المعلول و لوازمهما(۲).

۱- استنادا الى قاعده وجوب« السنخيه» بين العله و المعلول، تنتج العله معلولا- مشابها لها و من سنخها، فى نفس الوقت الذى يكون المعلول تابعا لعله مؤهله لايجاده.

۲- معنى العله انها كلما وجدت يوجد المعلول تبعا لها. لذا فانّ تخلف قانون العليه معناه اننا نجد توافر العله من دون وجود المعلول، فى حين انه ليس هناك عله لا يستتبعها معلول، و من الخطأ ان نسمى هذا الامر« عله».

و تصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه من كلام يتعلق بالموت و الحياه و الرزق و الحوادث الاخرى سواء أ كانت سماويه أو أرضيه. فالجميع يجرى على أساس السببيه و قانون العله و المعلول، من دون ان يغفل المنطق القرآنى اسناد جميع الأسباب فى المحصله الاخيره الى اللّه (سبحانه) فهو أصل الاسباب و مسبّب سببيتها، و هى تنتهى إليه.

و الخلاصه انّ القرآن يصدق قانون العليه العام و يحكم بصحته على الوجه الذى ينتهى الى ان تحقق أى سبب من الأسباب مع ما يلزمه و يكتنفه من شرائط التأثير، من غير وجود مانع، يستلزم وجود مسببه مترتبا عليه. و فى المقابل اذا وجد المسبب و ظهر، كشف ذلك عن تحقق سببه لا محاله بحكم ما ذكرناه من لزوم عدم التخلف بين العله و المعلوم.

و الأمر الذى يؤكد عليه المنطق القرآنى انّ هذه العلاقه بين العله و المعلول تنتج باذن اللّه (سبحانه) اذ إليه- كما ذكرنا- تنتهى الاسباب.

ثانيا: لقد اثبت القرآن بين دفتيه ما يخرق العاده حيث أخبر عن جمله من الحوادث و الوقائع التى لا يساعد عليها ما هو مألوف من جريان العاده المشهوده فى عالم الطبيعه على أساس نظام العله و المعلول. و هذه الحوادث الخارقه للعاده هى الآيات المعجزه التى ينسبها الى عدد من الأنبياء الكرام كمعجزات نوح و هود و صالح و إبراهيم و لوط و داود و سليمان و موسى و عيسى (عليه السلام) و محمّد (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) فهذه المعجزات التى ظهرت على يد هؤلاء الأنبياء و الرسل الكرام هى من نوع خرق العاده القائمه فى نظام الطبيعه.

بيد انّ ما يجب ان يلاحظ انّ هذه الامور و الحوادث و ان جاءت لتشكل خرقا

للعاده التی تنکرها و تأبی الاذعان إلیها، الّا انها من جهه ثانیه لیست من طراز الأمور التی تدخل فی صنف «المستحیله بالذات» بحیث یبطلها العقل الضروری کما یبطل نظائر قولنا: الایجاب و السلب یجتمعان معا و یرتفعان معا من کل جهه.

و قولنا: الشی ء یمکن ان یسلب عن نفسه؛ أو قولنا: الواحد لیس نصف الاثنین، و أمثال ذلک من الأمور الممتنعه بالذات.

فاذا کانت المعجزه من هذا القبیل و کانت محاله و ممتنعه بالذات لم یقبلها عقل و لم یذعن لها عاقل و لما استدل بها الانسان علی شی ء أو نسبها الی أحد، فی حین نجد انّ عددا کبیرا من أهل الملل و الأدیان أذعنوا للمعجزه فی کل الأعصار و قبلوها و آمنوا بها و ارتضوها من دون انکار.

علی انّ أصل المعجزات لیس هو مما تنکره عاده الطبیعه، فنظام الماده یشهد کلّ حین تبدّل الحی الی میت، و المیت الی الحی، و تحویل صوره الی صوره، و حادثه الی حادثه اخری، و رخاء الی بلاء و بلاء الی رخاء و هکذا.

و الفرق بین صنع العاده و ما تفعله المعجزه الخارقه هو انّ الاسباب المادیه التی نعرفها و نعیها انما تترک أثرها بالتدریج و عبر علاقات و روابط خاصه و شرائط زمانیه و مکانیه تفضی بالتدریج الی احراز تأثیراتها. فالعصا مثلا یمکن ان تصیر حیّه تسعی، و الجسد البالی یمکن ان یصیر انسانا حیا، بید انّ ذلک لا یتحقق فعلا فی اطار نظام الماده الّا بعلل خاصه و شرائط مکانیه و زمانیه معینه تنتقل بواسطتها الماده من حاله الی أخری و تکتسی صوره بعد صوره حتی تستقر فی نطاق الصوره الاخیره المفترضه التی تتسق مع منطق المشاهده و التجربه، لا مع أی شرط کان أو من غیر عله.

فالتحوّل ممكن اذا فى نظام الماده الّا انه يتم تـدريجيا و فى سـياق شـروط و مواصـفات خاصه تتلاءم مع منطق كل حاله و طبيعه تحولها(۱).

اما المعجزات و خوارق العاده التى يتحدث عنها القرآن فوقوعها لا يشترط توافر شـروط زمانيه و مكانيه خاصه و لا وجود روابط بعينها، بل هى تقع مع أى شـرط اتفق، أو تحدث أصـلا دون شرط و بدون عله أو توجد بتعلق إراده مريد لها كما هو الظاهر مما يقصّه القرآن من معجزات و خوارق(۲).

و كما انّ الحسّ و التجربه الساذجين لا يساعـدان على تصـديق هـذه الخوارق و المعجزات، كـذلك هو النظر العلمى الطبيعى. و مردّ هذا الموقف يعود الى انهما يعتمدان على الظواهر العامه المشـهوده من نظام العله و المعلول الطبيعيين و يكتفيان بهما. فالبناء الـذى تقوم عليه التجـارب العلميه اليوميه و الفروض المعلّله للحوادث المـاديه لا تتعـدى الظواهر المشـهوده الى غيرها، و بـذلك يصعب عليهما تصديق المعجزات و تفسيرها.

و اذا كـان الحس و التجربـه و الفروضـات العلميه غير قـادرين على التصـديق بـالخوارق و المعجزات، فـانه لاـ يسعهما أيضـا ان ينكرهمـا. أى انّه لاـ طريق للعلم الى انكـار المعجزات و الخوارق أو التستر عليهما، فكم من أمور عجيبه خارقه للعاده تصـدر كل يوم من أصـحاب المجاهده و أهل الارتياض مما نشاهده عيانا و تنتشـر أخباره فى الصحف و وسائل الاتصال المختلفه، بحيث لا يبقى ثمه

۱- حينما نغرس بذره فى باطن الأرض فانها تتحوّل تدريجيا اثر شرائط خاصه الى نبته فثمره، و لا يتم التحول من طور البذره الى طور النبته(الشجره) المثمره مره واحده و بصوره مباشره.

۲- يلاحـظ القـارئ انّ الثعبـان يمكن ان يتحول الى عصا، و الحى الى ميت فى عالم الطبيعه. الّا ان ذلك يتطلب شـروطا زمانيه و مكانيه خاصه، قد لا تتوفر- مثلا- الّا خلال ألف عام!

مجال للشک بوقوعها أو انکار تحققها.

و صـدور هـذه الخوارق و تحققها فی الواقع الخارجی هو الـذی دفع بالباحثین فی الآثار الروحیه من علماء العصـر الی ان یعللوها من خلال فرضیه جریان الأمواج الکهر و مغناطیسیه المجهوله.

فهؤلاء افترضوا انّ الارتیاض الشاق یمنح الانسان سـلطه علی التصـرّف بأمواج رمزیه قویه تهبه إراده و شعورا یستطیع ان یأتی من خلالهما بمثل هذه الحرکات و التصرفات العجیبه فی الماده، فیحصل الخرق فی نظام الماده بطریقه القبض و البسط و نحو ذلک.

و لو تمّت هذه الفرضـیه دون نقض، فستفضـی بدورها الی انبثاق فرضـیه جدیده واسـعه تستمدّ من الفرضیه الاولی و تنهض علی أساسـها لتعلیـل جمیع الحوادث المتفرقه التی کـانت تعللهـا الفرضـیه السـابقه، أو علی الأقل تعلل بعض الفرضـیات القـدیمه التی تستند الی محور الحرکه و القوه.

و من مقتضـیات الفرضـیه الجدیده- لو تمّت دون نقض- انها تسوق جمیع الحوادث المادیه و تعللها من خلال ربطها بعله طبیعیه واحده(۱).

و الواقع انّ الحق اجمالاـ مع مـا ذهب إلیه هؤلاـء العلمـاء اذ لاـ معنی لمعلول طـبیعی لیست له عله طبیعیه مع افتراض کون الرابطه الطبیعیه محفوظه بینهما، أی أن یکون المعلول الطبیعی من سنخ علته الطبیعیه أیضا.

و بعباره اخری: ان ما نعنیه بالعله الطبیعیه هو ان تجتمع عدّه موجودات طبیعیه

۱- تنتهی نظریه الأـمواج الغـامضه فی تفسـیر ما یقوم به المرتاضون من خوارق الی« القوه» و« الحرکه». و هـذان العاملان ینتهیان بدورهما الی عامل واحد هو:« الحرکه الناشئه عن القوه» ثم تعلّل جمیع الحوادث المادیه بهذا العامل الواحد علی نحو الاجمال و الکلیه.

فی نطاق نسب و روابط خاصه فیتکوّن منها عند ذلک موجود طبیعی جدید، یکون من أول سماته انّه حادث، متأخر عنها، مربوط بها، بحیث لو افترضنا ان ینتقض النظام السابق علیه لم یحدث و لم یتحقق وجوده ابدا.

و ما نخلص إلیه ان کل معلول طبیعی یستلزم وجود عله طبیعیه له. و لکنّا لا نستطیع ان ندّعی حصر العلل الطبیعیه فی الأشیاء التی تعرفها و یحیط بها علمنا و حسب. اذ یمکن ان تکون العله الطبیعیه هی شیئا آخر لم نکتشفه بعد و لم یطاله و عینا و معرفتنا، کما هو الحال فی الفرضیه التی ذکرها من أشرنا إلیهم من العلماء فی تفسیر المعجزه و خوارق العاده(۱).

۱- ما نحتاج للتأکید علیه مره اخری انّ للمؤلف بحثا واسعا بعنوان« الاعجاز و ماهیته» یمکن الرجوع إلیه فی: المیزان، ج ۱: ص ۵۸- ۸۹.

بحث حول ختم النبوه

اشاره

قد يتساءل البعض بقوله: الا تصطدم مقوله انّ كلّ شى ء يحتاج الى كماله مع ما أعلنته السماء من انّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) خاتم النبيين «و لكن رسول اللّه و خاتم النبيين»؟ ثم يجيب على هذا التساؤل بالتمييز بين محتوى الاعلان النبوى على لسان الوحى و بين دلاله الاستنتاج الخاطئه. فما أعلنه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) انّه بشخصه خاتم الأنبياء و الرسل، و لم يرد أن يعلن عن ختم الخطّ الانسانى الى الأبد.

و بمقتضى هذا التمييز يكون معنى الخاتميه- وفق هذا اللون من الاجابه- انّ الانسان كان يحتاج فى حياته البشريه الى ان يستمد الهدايه مما وراء العقل. بيد انّه فى عصر البعثه (القرن الميلادى السابع) أصبح مستغنيا فى ان يعيش و يحيا معتمدا على نفسه دون ما حاجه للاستمداد من الوحى و بالتالى انتفت الحاجه لانبثاق نبوه جديده.

و عند ما نحلّل هذا الجواب نجد انّه يقوم فى تصوره لتفسير ختم النبوه على أساس انّ الانسان تلقى ما يكفى من التربيه الدينيه و أصبحت أمامه ذخيره كافيه من حضاره اليونان و الروم، و على الخط الدينى نزلت عليه الكتب السماويه من توراه و انجيل حتى وصل الذروه فى الخط الحضارى و الدينى مع حضاره الاسلام و القرآن الكريم، فتكاملت لديه عناصر الكمال بحيث أصبح مستغنيا عن نبوه جديده.

و ما يترتب على هذه الاجابه انّ مفهوم الخاتميه الذى بلغه النبى الاكرم على لسان الوحى، اقترن بنداء ضـمنى للانسان بانه قد بلغ درجه من التكامل التربوى و النضـج الشـعورى بحيث يسـتطيع ان يهتـدى بنفسه الى السـعاده و التكامل من خلال ادراكه و فهمه الخاصـين دون ما حاجه الى هـدايه الوحى. بعباره أوضـح، لقـد كانت الخاتميه فى هذا اللون من التفسـير تعنى بالتحديد الاعلان عن عصر العقل، بالشكل الذى يكون فيه العقل بديلا عن الوحى!

و السؤال هنا: هل تتنافى عناصر هذه الاجابه مع مفهوم «الخاتميه» أم لا؟

تحليل الجواب

يقوم الاسـتدلال آنف الـذكر على انّ الانسـان يخضع كسـائر انواع الوجود الاـخرى الى مسـيره التكامـل. و خلاـل هـذه المسـيره تكتسب المجتمعات البشـريه بمرور الزمان و تبـدّل الاعصار أوضاعا وجوديه خاصه تنتـج بدورها شـروطا جديده تدعو الى بروز احتياجات تربويه معينه.

و هكـذا تتطلب كـلّ مرحله من مراحـل التكامـل الانسـانى نمطـا حياتيا يتسق مع شـروط المرحله و احتياجاتها. و بالتالى فانّ كلّ مرحله ستكون بحاجه الى تكاليف و أحكام دينيه جديده تنسجم مع شروطها و تشبع حاجاتها.

و معنى ذلك تحديدا اننا لا نستطيع ابدا ان نفترض وجود دين أو صيغه حياتيه معينه يتسمان بالاستمرار و الأبديه. و هذا ينسحب على الاسلام نفسه الذى لا يمكن ان يكون دائما أبديا!

من الواضح، انّ هذه النتائج هى حصيله طبيعيه تترتب على الفهم المساق لختم النبوه. فمفهوم «الخاتميه» بالمعنى الذى رأيناه كان يفترض انّ الانسان قبل

البعثه یتسم بالضعف العقلی و الادراکی بحیث کان بحاجه فی حیاته الی الهدایه المستمده مما وراء العقل (الغیب، الوحی، السماء، النبوه) بید انّه مع النبوه الخاتمه (القرن المیلادی السابع) اصبح امام تراکم حضاری دینی بلغ به درجه النضج العقلی من ناحیه و جعله مستغنیا عن الوحی و النبوه من ناحیه ثانیه.

فعلی الخط الحضاری شهد الانسان حضارات الیونان و الروم و عاصر ولاده الحضاره الاسلامیه. و علی الخط الدینی نزلت الی البشر الکتب السماویه من توراه و انجیل و قرآن فتشبع الانسان بهدی الوحی و التربیه ما فوق البشریه و بلغ مرتبه من الرشد العقلی یستغنی بها عن النبوه و الوحی. و هکذا أصبح بمقدور الانسانیه ان تواصل مسارها الحیاتی بالاعتماد علی ذاتها و قدراتها العقلیه و الادراکیه معلنه بذلک انتهاء عصر الوحی فی مقابل بدایه عصر العقل.

هذه المقدمات هی التی أفضت الی النتائج المشار إلیها قبل قلیل. و لکنا لا نستطیع التسلیم بها و انما نراها خاضعه للنقض و النقاش من الجهات التالیه:

أولا: کما اننا لا نستطیع ان نشک بانّ الانسان یتحرک علی الصعید الفردی و الاجتماعی فی اطار مسیره التکامل، فاننا لا نستطیع ان نشک أیضا بانّ هذا الانسان محدود من الوجهه الواقعیه و انّ مساره التکاملی لا یمکن ان یکون امرا غیر متناه من الوجهتین الکمیه و الکیفیه.

فالتکامل مهما بلغ من السعه و التفصیل لا یمکن ان نفترضه لا متناهیا، بل لا بدّ له ان یتوقف حین یبلغ مداه و نهایته.

و فی المحصله الاخیره لا بدّ ان نصل فی المرحله التی یبلغ فیها التکامل نهایته و مداه الی منهج حیاتی ثابت و منظومه مستقره غیر متغیّره تحکم حیاه الانسان.

و من هذا نستنتج انّ مسیره التکامل الانسانی هی بنفسها دلیل علی ضروره تحقّق الدین الثابت الأبدی، و لیست دلیلا علی نفی وجود مثل هذا الدین.

ثانیا: انّ وضع حضاره الیونان و الروم علی صعید واحد مع معطیات تربیه السماء للانسان و امداده بهدایه ما وراء العقل هو أمر یتنافی مع صریح القرآن الکریم. فتلکما الحضارتان هما محصله لافکار و ثنیه و عبودیات زائفه و قوانین وضعیه، بحیث وصفهما القرآن بالضلال و نعت منهجهما بالهلاک.

و حتی ما کان من أعمال تلک الحضارتین یبدو بصوره الاعمال الصالحه فقد عدّها القرآن ضربا من ضروب الاحباط و الباطل الذی لا أثر له سوی الضلال.

(الآیات الداله علی ذلک کثیره).

و من الواضح انّ حضاره مثل هذه لا یمکن ان تدخل التراث الانسانی کدلیل للهدایه أو تکون معطیاتها معیارا یوصل الانسان للسعاده.

ثالثا: ثمه تناقض صریح فی متن الجواب الذی قرأناه آنفا، اذ نقول من جهه انّ العقل الانسانی شهد بدءا بالقرن المیلادی السابع (بدایه البعثه النبویه لخاتم النبیین) نضجا بلغ به درجه الرشد و التکامل بحیث أضحی الانسان مستغنیا عن شریعه السماء و هدایه الوحی، ثمّ نذعن من جهه ثانیه بظهور البعثه و مجی ء الشریعه الخاتمه؛ فاذا کان العقل الانسانی بلغ کما له و رشده فما الحاجه اذا لانبثاق الدعوه الجدیده و ظهور الشریعه الخاتمه، هذه الشریعه التی یصفها القرآن الکریم بانها أسمی الشرائع و أشملها و أکثر اکتمالا من الشرائع السماویه السابقه، حیث یقول تعالی فی ذلک: شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی

أَوْحَيْنا إِلَيْکَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى(۱). و ما وجه الحاجه أيضا الى الدين الجديد الذى أطلق عليه (سبحانه) اسم الاسلام و عدّه دينا للجميع بحيث لن يقبل من يتخلف عنه إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ(۲)، و قوله تعالى: وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ(۳)، ثم فسّر هذا الدين بانه تعبير عن شريعه إبراهيم الخليل (عليه السلام): مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ(۴)، و قوله تعالى: وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ(۵).

أجل! قد نستطيع توجيه كلّ ذلك ليتطابق مع محتوى التفسير الذى سبق مطلع البحث لمعنى الخاتميه، اذا افترضنا انّ كلّ ما ينطوى عليه الاسلام من نظائر هذه الاحكام و التعاليم موجّه الى شخص رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بالذات أما الآخرون فهم أحرار فى القبول أو الرفض!

بيد انّا فى هذه الحاله نصطدم مع ما ينطوى عليه الخطاب القرآنى من عموم، فى نظائر قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ، يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا. ثم كيف نفسّر ما ينطوى عليه القرآن من وعد و وعيد للمؤمنين الطائعين الملتزمين، و انذار و تهديد للعاصين المتخلفين؟ قد يخطر فى ذهن البعض احتمال آخر فى توجيه ما عليه الاسلام و الشريعه الخاتمه مع التفسير المساق للخاتميه، اذ يتصوّر هؤلاء ان ما

۱- الشورى: ۱۳.

۲- آل عمران: ۱۹.

۳- آل عمران: ۸۵.

۴- الحج: ۷۸.

۵- الاحزاب: ۳۶.

جاء به النبی الأکرم لا ینطوی علی الالزام بل هو مجرد مجموعه من المقترحات، الانسان حر فی ان یقبلها أو یرفضها وفق ما یقود إلیه تکامله العقلی المفترض، و علی طبق المعاییر التی یراها متسقه مع ما یضمن مصالحه الحیاتیه فی الکیفیه التی یختارها لذلک!

و هذه الفرضیه تتطابق فی الواقع مع روح المدنیه الدیمقراطیه التی تنتخب الاحکام و تسنّ القوانین و الضوابط وفق رأی الاکثریه.

بید انّ هذه الفرضیه تصطدم هی الأخری مع ما علیه سیره النبی الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) حیث لم نجده یضع أحکام اللّه و تعالیم السماء بعد نزولها علی محکّ الشوری و الاختیار الاجتماعی، فیکون المجتمع حرا فی ان یصلّی و یصوم و یحج و یدفع الزکاه و ینهض بالجهاد أو ان یهمل هذه الاحکام و لا ینهض بادائها أصلا.

انّ السیره النبویه لم تدلّنا فی أبسط مؤشر من مؤشراتها علی انّ رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أخضع تطبیق أحکام اللّه بعد تشریعها الی رأی الاکثریه و رضاها، بل أضحت أحکامها ملزمه و تکالیفها واجبه منذ لحظه نزولها.

أما نطاق الشوری فی السلوک النبوی فمجاله کیفیه امتثال التکلیف الالهی فی الأمور الاجتماعیه دون ان تتعلق باصل التکلیف. ففی غزوه أحد شاور النبی أصحابه فی کیفیه الدفاع عن المدینه و فیما اذا کان الأصلح ان تتم المواجهه مع المشرکین فی المدینه أو فی خارجها.

و من الواضح ان ثمه فرقا فی أن یکون متعلق الشوری کیفیه امتثال التکلیف- فی نطاق بعض المسائل- و بین ان یتعلق بأصل التکلیف الشرعی نفسه.

و من الفرضـيات الأخرى التى يمكن ان تذكر وفق ما ذكروه من التفسـير الذى سقناه فى صدر البحث لقوله تعالى: وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خـاتَمَ النَّبِيِّينَ(۱) انّ «الخـاتميه» تعنى انّ المجتمع الاسـلامى- أو القيميـن على الحكـم- احرار فى تغيير بعض الاحكـام و التشريعات بعد عصر النبوه اذا رأوا انها لا تتسق مع المصالح المستجده، و يضعون محلّها احكاما جديده تتّفق مع المصالح الطارئه و تنسجم مع ما يرونه عقله.

وفـق هـذه الفرضـيه لن يختلـف الاسـلام عمـا سـواه من المناهـج الاجتمـاعيه الاـخرى، فشـريعته تتغيّر وفقـا لاختلاـف العصور و مقتضيات الزمان.

و الحقيقه انّ هذا الرأى تعدّى مستوى الفرضيه حين وجد له مناخا موائما من أذواق خلفاء الصدر الأول من الاسلام اذ منع هؤلاء أو غيّروا بعض ما كان سائدا فى عهد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و فى حياته.

و تحقيقا لهـذا الاتجاه بالـذات منعوا اسـتنساخ و تـدوين الحـديث النبوى الـذى يعكس سـيره رسول اللّه بـذريعه حفظ القرآن و صيانته، حتى استمر الحظر القرن الهجرى الاول باكمله!

لقد مال البعض الى هذا المنحى القائل بتغيير الاحكام و ثوابت الشـريعه تبعا لاختلاف العصور، خصوصا بعض العلماء و الباحثين من أهل السنه و الجماعه.

الّا انّ هـذا الاتجـاه يختلف مع صـريح مـا ينصّ عليه القرآن الكريم الـذى يأبى ان تطال يـد التغيير و التبـديل ثوابت الشـريعه، و بذلك أيضا يحكم الوجدان الانسانى النقىّ و الفطره الصافيه، اذا الحقّ أحقّ ان يتبع، و ليس بعد الحق الّا الضلال فَما ذا

۱- الاحزاب: ۴۰.

بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ(۱).

و القرآن بعد ذلک حق و هدایه لا یأتیه الباطل، فلا معنی اذا لتغییر احکامه و النیل من ثوابته: وَ إِنَّهُ لَکِتابٌ عَزِیزٌ لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیم حَمِیدٍ(۲). و من جهه ثانیه جعل سبحانه التشریع من مختصاته التی لا شریک لسواه فیه حیث یقول تعالی: إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ(۳) و قوله تعالی: وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِیهِ مِنْ شَیْ ءٍ فَحُکْمُهُ إِلَی اللَّهِ(۴).

و علینا ان نتصوّر المفارقه بین ان یکون التشریع من اختصاص اللّه تعالی، و بین ان یتصوّر الانسان نفسه مستغنیا عن حکم السماء مکتفیا بما یشرعه له عقله!

أجل، ثمه فی الدائره الاسلامیه أحکام یطالها التغییر أو النسخ تبعا لتغیّر الاوضاع و ما تقتضیه المصلحه، الّا ان هذه الاحکام لا تمّت الی ثوابت الشریعه بصله، بل هی مقررات ولیّ الامر (الحکومه الاسلامیه) التی تسن فی اطار الشریعه و تتغیر تبعا للاوضاع و المصالح.

و لتقریب الصوره یمکن ان نضرب لها مثالا من سلوک ربّ العائله داخل اسرته، فربّ العائله یملک صلاحیات اصدار بعض الاوامر و القرارات و التصرف طبقا لما یراه محققا لمصلحه الأسره ککل. بید ان الدائره التی تحکم صلاحیات

۱- یونس: ۳۲.

۲- حم سجده: ۴۲.

۳- یوسف: ۴۰.

۴- الشوری: ۱۰.

ربّ الأسره و تكون سقفا لما يتخذه من قرارات تتمثل بالدين، فربّ العائله يستطيع ان يتحرك فی دائره مفتوحه تنتهی فی حدود ما يقرّره الدين، اذ ليس له ان يخرج عن نطاق الدين بذريعه تحقيق مصالح الاسره.

و كذلک نسبه ما يراه الحاكم الشرعی و ولیّ الامر بالنسبه لمجتمعه، فبمستطاع الحاكم ان يأذن بالدفاع عن الحدود الاسلاميه أو يلجأ الی ابرام معاهده عدم اعتداء، و ذلک تبعا لاوضاع البلد و طبيعه تقديره للمصلحه العامه. و كذلک بمقدوره ان يفرض ضرائب ماليه جديده اذا وجد الحاجه قائمه لذلک.

و الضوابط التی تحدّد صلاحيات ولی الامر فی هذا النطاق تعود الی حدّين كبيرين هما: ان تتحرک قراراته فی اطار الشريعه و معايير الاسلام. و ان تكون القرارات مطابقه للمصالح الطارئه المستجده التی فرضتها. فما ان تنتفی المصالح الطارئه حتی تسقط- بصوره طبيعيه- الاحكام و الضوابط التی رافقتها و استوجبت ظهورها.

و ما نخلص إليه فی نهايه المطاف؛ ان للاسلام نوعين من الاحكام و الضوابط، هی:

النوع الاول: الاحكام الثابته غير القابله للتغيير، و هی التی تمثّل شريعه السماء، حيث يقول تعالی: وَ لَقَدْ آتَيْنا بَنِی إِسْرائِيلَ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّهَ ...

ثُمَّ جَعَلْناکَ عَلی شَرِيعَهٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْها وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ، إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْکَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَ اللَّهُ وَلِیُّ الْمُتَّقِينَ(۱).

۱- الجاثيه: ۱۹.

و هذه الاحکام هی دون غیرها التی یطلق علیها اسم الشریعه.

النوع الثانی: الاحکام و الضوابط القابله للتغییر، و هی التی یضعها و یسنّها ولی الأمر (الحاکم الشرعی فی الدوله الاسلامیه) فی اطار الاسلام و تبعا لمقتضیات المصالح الطارئه المستجده، ثم ترتفع هذه الاحکام و القوانین و تسقط بصوره طبیعیه (اتوماتکیه) بمجرد انتفاء المصالح الموجبه لها.

بحث حول الشرک هل یعدّ التوسل بالانبیاء و الاولیاء شرکا؟

سؤال: هـل ثمه ما یوجب بمقتضـی البراهین العقلیه و دلالات الآیات القرآنیه و صـریح سـیره رسول اللّه (صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ان یکون التوسل بالانبیاء و الائمه و الصالحین شرکا موجبا للکفر؟

فی الاجابه علی هـذا السؤال نحتاج أولا الی تحلیل العناصـر التی تتکوّن منها دعوی من یـذهب الی ان التوسّل بالانبیاء و الائمه و الصالحین هو ضرب من الشرک یستوجب الکفر. و فی هذا السیاق نلتقی مع الحیثیات الأربع التالیه:

أولا: ثبت بالبراهین العقلیه ان الخلق مختصّ باللّه وحـده دون ان یکون ثمه لأحـد تأثیر سواه. و القرآن الکریم صدّق بدوره هذه الفکره و أیّدها، اذ هو دائب التأکید علی انّ: «اللّه خالق کلّ شی ء».

و علی ذلـک، لیس ثمه علاقه تسـتوجب الایجاد أو التأثیر بین الأسـباب و المسـببات، و انما جرت عادته (سـبحانه) علی ان تأتی المسبّبات بعد الأسباب، و تظهر الآثار و تخلق بعد وجود أصحاب الاثر و خلقهم.

فالحطب یحترق- وفق مقاله هؤلاء- اذا وصلت إلیه النار وفق العاده و حسب، دون ان تکون ثمه علاقه تربط بین الاثنین.

و علیه فان القول ان للانبیاء و الائمه و الاولیاء قدرات نفسیه أو قوه تأثیر

بحیث یمکن التوسل بهم فی قضاء الحوائج، هو ضرب من الشرک باللّه تعالی.

ثانیا: ان اللّه (سبحانه) یقول: وَ قالَ رَبُّکُمُ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِینَ(۱) و السیاق واضح علی ان «الدعاء» ضرب من العباده یستحق المتکبر علیه النار. و علیه یکون دعاء غیر اللّه هو انحرافا عن عبادته، و اشراک غیر اللّه مع اللّه فی العباده.

ثالثا: ان ما علیه السیره العملیه لرسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) انه اعتبر غیر المسلمین کفارا سواء فی ذلک عبده الأصنام و أهل الکتاب، و أعلن الحرب علیهم، فی حین یعتبر المشرکون ان اللّه (سبحانه) هو الخالق و الرازق و المدبر و العالم، و غایه ما هناک انهم اعتبروا الملائکه شفعاء و توجهوا إلیهم بطلب الحوائج.

اما أهل الکتاب فهم یؤمنون بانبیائهم و ما أنزل علیهم و لکن غایه ما یبرّر شرکهم انهم اخذوا یتشفعون بارواح أنبیائهم- بعد وفاتهم- و یتوسلون إلیهم بقضاء الحوائج.

و الموقف العملی لرسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) انه لم یمیّز عملیا بین هذا الفریق و ذاک، و انما قاتل المشرکین و أهل الکتاب، و عدّهم علی سواء کفارا و مشرکین.

رابعا: ان ثمه الکثیر من آیات القرآن تدل ان الغیب من مختصات العلم الالهی الذی لا سبیل للأنبیاء و الأولیاء و غیرهم إلیه، و ذلک نظیر قوله تعالی: قُلْ لا

۱- المؤمن: ۶۰.

يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ(۱) و قوله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ(۲).

و من البديهى ان عالم الدنيا بالنسبه لأهل الآخره هو ضرب من ضروب الغيب، و بالتالى ليس بوسع أى انسان حتى لو كان نبيا أو وليا ان يطّلع بعد موته على ما يجرى فى الدنيا؛ فضلا عن ان يكون محلا للشفاعه و التوسل بقضاء الحوائج. يقول تعالى: يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ ما ذا أُجِبْتُمْ قالُوا لا عِلْمَ لَنا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ(۳).

فإذا التوسل و الشفاعه بالانبياء و الأولياء فى هذا المقام- فضلا عن انه شرك- فهو أيضا من اللغو الذى لا معنى له، كما تؤكد ذلك الآيه المشار إليها.

يتبيّن من هذه المقدمات ان دعاء الأنبياء و الأولياء و طلب الحوائج منهم بعد موتهم هو ضرب من الشرك؛ بل و يدخل فيه مطلق الخضوع و التعظيم لقبورهم حتى تقبيل أضرحتهم!

الجواب فى معرض الاجابه نحتاج الى مناقشه كل مقدمه من المقدمات الآنفه وفق التسلسل التالى:

أولا: من لوازم التسليم بالمقدمه الأولى ان ننفى وجود أى مؤثر مستقل فى عالم الوجود، و كذلك نفى ما يمكن ان يكون مؤثرا بالواسطه، لكى يكون التأثير مطلقا للّه سبحانه.

۱- النمل: ۶۵.

۲- الانعام: ۹۵.

۳- المائده: ۱۱۷.

و معنی هذه اللازمه هو ابطال القانون العام للعله و المعلول و انکاره فی عالم الوجود و حصر العله باللّه سبحانه.

و هذا الکلام فضلا عما فیه من مخالفه لبداهه العقل الفطری الانسانی فانه یوجب الوقوع بمحذورین لا سبیل لرفعهما، هما:

۱- مع التسلیم بالمنطق الآنف الذکر ینغلق باب اثبات وجود اللّه، خالق الکون، بشکل کلّی- و آیه ذلک اننا نثبت وجود الصانع من خلال المعطیات العلمیه التی نستمدها من عالم الوجود نفسه، فحین نجد ان کل ظواهر الوجود تخضع لقانون العلیه العام نستدل علی ان لهذا الوجود علّه خارجه عن نطاق هذا العالم تنتهی جمیع الظواهر إلیها. اما حین نغلق الباب علی هذا القانون و ننفی وجود رابطه العله و المعلول بین الظواهر الوجودیه، بین المعلومات النظریه و الفکریه فمن این نستطیع أن نستدل ان وجود الظواهر الکونیه و الوجودیه یتوقف علی وجود رابطه وجودیه لها خارج هذا العالم (هی الصانع الخالق جل و علا)؟

ثم أ لیس من المضحک ان نردّ کل علاقه الی سبیل العاده فنزعم ان عاده اللّه جرت علی خلق الآثار بعد خلق أصحاب الآثار؛ ثم کیف یجوز لنا ان نتحدّث عن عاده إله لم نثبت وجوده بعد؟

۲- ان التسلیم للمنطق آنف الذکر معناه نفی العلم و الرکون الی الشک و السفسطه. فحین ننفی التوقف الوجودی فی تحقق الشی ء اثر تحقق الشی ء الآخر، و حین نذهب الی انعدام الروابط بین الاشیاء؛ و بین الأدله و نتائجها و نزعم انّ أیّ دلیل لا یستلزم نتیجته، لنفینا الرابطه بین الدلیل و النتیجه، فأی معنی سیکون للعلم؟ ألا یؤول کل شی ء الی الشک ضروره و تسود السفسطه؟ و الذی

نراه و نذعن له ببداهه الفطره و هدایتها هو خضوع الظواهر الوجودیه بأجمعها الی قانون العلیه العام و نظام السبب و المسبّب.

فبداهه العقل تذعن دون استثناء ان لکل ظاهره عله تسبقها، فما من موجود مسبوق بالعدم وجوده من نفسه، بل لا بدّ و ان تکون ثمه عله سبقته و تسبّبت بوجوده، و لکل عله عله و هکذا الی ان تنتهی سلسله العلل (بناء علی بطلان الدور و التسلسل و دلائل عقلیه أخری) الی عله أخیره هی «واجب الوجوب» الذی هو اللّه سبحانه و تعالی.

فما ینبسط بالوجود اذا هو نظام العله و المعلول، و العله المستقله فی تأثیرها علی جمیع الموجودات هو اللّه (سبحانه). أما العلل الاخری التی تتوسط بین اللّه و بین «المعلول الامکانی» فهی وسائط یکون فعلها و أثرها هو عین فعل اللّه و أثره.

و وجود الواسطه فی ایصال فیض الوجود الی المعلول هو أمر غیر الشرک و الاستقلال بالتأثیر. فحین یکتب الانسان بالقلم نستطیع ان ننسب فعل الکتابه الی القلم و الی الید و الی الانسان. و النسبه صحیحه فی الحالات الثلاث رغم ان فعل الکتابه واحد. و فی واقع الامر انّ الکاتب (الانسان) هو الذی یستقل بالتأثیر فی حین لا یعد القلم و الید ان یکونا مجرد واسطه لا ترتفع الی حدّ الشریک.

و کذلک الحال بالنسبه للنار، فاللّه (سبحانه) خلق النار جمله واحده و هی محرقه و لم یخلق النار علی حده، و یخلق الاحتراق بشکل منفصل عن النار، و انما خلق الاحتراق عن طریق النار، و لم یخلقه منفصلا و مستقلا.

یتضح مما مرّ انه لیس ثمه تناف بین جریان قانون العلیه العام بین الموجودات الامکانیه، و بین استقلال اللّه و وحدانیته فی الصنع و الایجاد، و انما تؤکد الوسائط

وجود العله الاخیره التی تملک التأثیر المستقل علی ما دونها.

و القرآن الکریم یصدق ما تحکم به بداهه العقل، فهو یصدق قانون العلیه العام و یسند الأفعال الطبیعیه الی موضوعاتها و فواعلها الطبیعیه، و ینسب الی الانسان أفعاله الاختیاریه، ثم ینسب الجمیع الی اللّه (سبحانه) من غیر استثناء و دون تناقض بین الاثنین.

الآیات الداله علی ذلک کثیره منها قوله تعالی: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی(۱)، و قوله تعالی: قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ(۲)، و قوله تعالی:

إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ بِها(۳) و نظائر ذلک.

ثانیا: فیما یتعلق بالمقدمه الثانیه التی جعلت الدعاء و الطلب ضربا من العباده، فقد اتضح من النقطه الاولی التی عرضنا لها قبل قلیل انّ الدعاء و طلب الحاجه من غیر اللّه یمکن تصوّره علی نحوین؛ الاول: ان تطلب الحاجه بدعوی استقلال- الواسطه أو الطرف- فی التأثیر و امتلاکه للقدره الذاتیه التی تؤهله لقضاء الحاجه. الثانی: ان یتوجه الطلب الی الغیر، و یکون هذا الغیر مجرد واسطه دون ان یرتفع الی مقام الشریک مع ذی الواسطه.

مع هذا التوضیح یکون قوله تعالی: ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِینَ ناهیا عن الدعاء و الطلب المقارن لاعتقاد الاستقلال فی التأثیر، لا مطلق الدعاء و طلب الحاجه، حتی من الواسطه و الوسیله التی یکون فعلها و أثرها هو بعینه فعل و أثر صاحب الواسطه.

۱- الانفال: ۱۷.

۲- التوبه: ۱۷.

۳- التوبه: ۵۵.

و مع الحاله الثانیه لا معنی لافتراض انّ الطلب أو الدعاء یکون متعلقا بطرف مستقل، و انما سیکون الطرف مجرد واسطه فیما التأثیر و الفعل هما لذی الواسطه.

ثم انّ حمل الآیه علی الاطلاق یصطدم مع موارد لا یمکن ان تکون- بالبداهه- شرکا. و ذلک نظیر ما تقوم به یومیا من طلب الخبز من الخباز و اللحم من القصاب، و ما تکلف به الخدم لانجاز بعض الاعمال، أو الصدیق لقضاء بعض الحاجات، فهذه و الکثیر مما یناظرها لا یمکن ان تعدّ بداهه من الدعاء و الطلب الذی یصنّف فی خانه الشرک.

و لو حملنا الآیه علی الاطلاق لوقعنا فی مشکل تفسیر هذه الحالات و توجیهها.

قد یقول البعض انّ دعاء هؤلاء و الطلب منهم هو شأن طبیعی طالما کانوا فی الحیاه، و محل الاعتراض فی التوسّل بالانبیاء و الأولیاء و التشفّع بهم فی قضاء الحوائج هو موتهم و انصرافهم عن هذه النشأه الی النشأه الأخری.

و لکن هذا التوجیه لا یدفع سوی الاشکال الثانی الذی عدّ الطلب من الأنبیاء و الاولیاء ضربا من اللغو طالما کانوا قد انفصلوا عن الحیاه الدنیا و لم یعد لهم علم بمجریاتها، أما الاشکال الاول الذی یعد مجرد الدعاء و الطلب ضربا من الشرک فلا زال قائما مع حمل الآیه علی الاطلاق دون قید، کما سنناقش ذلک و ندحضه فی النقطه الرابعه التی ستأتی.

من جهه ثانیه نجد انّ القرآن یدعو بنفسه الی اتخاذ الوسیله و یجعل ذلک سببا من أسباب الفلاح. یقول تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَیْهِ الْوَسِیلَهَ وَ جاهِدُوا فِی سَبِیلِهِ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ(۱). و نظیر ذلک ثمه فی الأحادیث

۱- المائده: ۳۵.

النبویه ما یدعو فیه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) الی اتخاذ الایمان و الصلاه وسیله.

و من الواضح انّ المراد بالوسیله؛ أما التقرّب بواسطه الایمان و العباده، أو أن تکون هی الایمان و العباده بنفسیهما. و اذ نعرف بداهه ان الایمان صفه نفسانیه و انّ العباده حرکات انسانیه، فسیکونان وفق حجه اولئک شرکا. و من المحال ان یکون الشرک موجبا للتقرب الی اللّه.

و بعباره اخری: انّ اللّه (سبحانه) أقر سببیه الایمان و العباده و أمضاهما و جعلهما وسیله للقرب و الفلاح؛ و الایمان و العباده مهما کانا و بأیّ تفسیر فسرناهما فهما غیر اللّه، فاذا قلنا بمقتضی حجه- اولئک- انهما شرک لانهما وسیله، فمن المحال ان یکون الشرک وسیله قربه الی اللّه، و قد جعلهما- الایمان و العباده- سبحانه- وسیله للقرب و الفلاح، و ان لم نقل انهما شرک، فقد ثبت المطلوب و انتهینا الی انّ لیس ابتغاء کل وسیله هو ضرب من الشرک.

ثالثا: أول ما نحتاج إلیه فی هذه النقطه مناقشه ما ذکروه فی معنی الشرک. فما ذکروه هو دعوی لا تتسق مع الحقیقه، حین زعموا انّ المشرک الذی یعبد الأصنام هو الذی یقر للّه وحده لا شریک له بانّه الخالق الرازق المحیی الممیت الذی یملک التدبیر فی السماوات و الأرضین، و یقر بانّ کل ما فیهما هم عبید له تحت تصرفه و قدرته. و غایه ما یکون ملاکا لشرکهم انهم جعلوا الملائکه شفعاء و توجهوا إلیهم بطلب الحوائج.

انّ هذا التفسیر للشرک لا- یتسق- کما اشرنا- مع ما علیه نصوص کتب عبده الأصنام و ما تنطق به أدیانهم و مذاهبهم، و لا ینسجم مع السیره العملیه لمئات

الملايين منهم يعيشون فی الصين و الهند و اليابان و أطراف المعموره الأخری.

فمذهب عبده الأصنام يستند الی القول بانّ خالق العالم و موجد جميع ما فيه، بما فی ذلک الأرباب التی يعبدونها هو اللّه (سبحانه). و لکن لما کانت الذات الالهيه المقدّسه غير قابله للادراک حسا و خيالا و عقلا و ليس ثمه طريق لادراک ذاته و الاحاطه بها، فقد انقطعت السبيل للتوجه إليه. و بهذا الانقطاع أصبح متعذرا التوجه إليه مباشره بالعباده.

و لذلک لم يبق ثمه خيار أمامنا- بزعم هؤلاء- سوی ان نعبد المقربين إليه المقتدرين من مخلوقاته (سبحانه) کالملائکه و الجن و المطهرين من عالم البشر، کی يقربونا زلفه إليه، و يکونوا لنا شفعاء.

و عليه کانت الملائکه لدی هؤلاء مخلوقات طاهره مقرّبه، أو کل إليها إداره اجزاء من العالم، فاضحت مدبّره مستقله لها کامل الاختيار، کما هو شأن آلهه البحر و الصحراء و الحرب و السلم و الجمال و الارض و السماء. فکل ربّ من هذه الأرباب هو إله مستقل مطلق الاختيار يضطلع باداره الجزء الموکل إليه و تدبير أمره.

و الذی أو کل لهؤلاء مهمه اداره أجزاء الوجود و تدبيرها هو ربّ الأرباب و إله الآلهه الذی لا يضطلع بايه مسئوليه فی تدبير الوجود و اداره العالم.

ثمه فی القرآن ما يشير لذلک فی قوله تعالی: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ(۱)، و قوله تعالی: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ،

۱- لقمان: ۲۵.

لَيَقُولُنَّ اللَّهُ(۱) و نظائر ذلک من الآيات التى تؤكد اعتراف عبده الأصنام بخالقيه اللّه سبحانه.

و من جهه ثـانيه فانّ ما تـدل عليه نظائر قوله تعالى: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا(۲) و قوله تعـالى: وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ(۳) هو افتراض وجود آلهه متعدّده تملك الاستقلال فى التدبير و التأثير، فمثل هذه الآلهه، هو الذى يعطى للاختلاف مضمونه و معناه فى كيفيه التدبير، و يجر تاليا الى الفساد. أما لو كان هؤلاء الأرباب مجرد وسائط تجرى إراده اللّه الواحد الأحد، فلا معنى لوجود الاختلاف النظرى و بالتالى لا يظهر الاختلاف فى التدبير.

يستبين مما مرّ ان عبده الاصنام سواء توجهوا الى الكواكب أو الى الاصنام و أربابها، لا يتوجهون أصلا بالعباده الى اللّه (سبحانه) و ما يظهر فى سلوكهم من مراسم عباديه خاصه و تقريب للقرابين، انما يختص بآلهتهم. و غايه ما يربطهم باللّه هو الأمل بالشفاعه، هذه الشفاعه التى ترتبط بالأمور الدنيويه الحياتيه و ليس بشفاعه الآخره، بسبب انكارهم للمعاد.

و ما عليه جواب القرآن الكريم لهؤلاء فى قوله تعالى: مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ(۴) يتعلق بمطلق الشفاعه، و لا يقتصر على شفاعه يوم القيامه التى ينكرها هؤلاء.

۱- الزخرف: ۸۷.

۲- الأنبياء: ۲۲.

۳- المؤمنون: ۹۱.

۴- البقره: ۲۵۵.

اجل! ما حصل لعرب الجاهليه هو خروج على بعض أصول عباده الأصنام، اذ كان هؤلاء يتجهون بالعباده أحيانا الى اللّه (سبحانه)، كما كان يحصل بالنسبه للحج الذى كان سائدا بينهم منذ عهد ابراهيم الخليل (عليه السلام).

فبعد أن أشاع عمرو بن يحيى عباده الأصنام فى الحجاز و أضحى الجميع عبده للأصنام، ظل العرب يؤدون الحج الى جوار ذلك، دون ان ينسوا بالطبع- و هم يحجون- ان يزوروا أصنامهم أمثال هبل- فى أعلى الكعبه- و أساف و نائله- عند الصفا و المروه- و يقدموا القرابين.

و هذا العمل الجاهلى لا يختص بعرب الجاهليه وحدهم، بل هو مما يسود بين السواد العام من عبده الاصنام، اذ بدلا من ان ينظر هؤلاء الى الاصنام- بحسب مذهبهم- كمظهر و تجلّ لربّ الصنم- و ليكن مثلا- ملكا- و يعبدوه نراهم ينكبون على الاصنام نفسها التى صنعوها بايديهم و يتناسون من وراءها. و هذه كما قلنا لا تقتصر على عرب الجاهليه بل هى مما يسود بين اللفيف العام من عبده الأصنام ممّن يجهل أصول مذهبه، و الى ذلك يشير القرآن الكريم فيما يحكيه على لسان إبراهيم الخليل (عليه السلام) فى قوله تعالى: أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ(۱).

يتضح من محصله ما مرّ انّ أصول عباده الأصنام لا تفضى الى النظر الى اللّه (سبحانه) بانه المدبّر لعالم الوجود و المعبود الذى يتوجه إليه بالعباده، و ذلك خلافا لما ذهبت إليه المقدمه الثالثه التى أشرنا إليها فى صدر البحث من حجج القوم.

و ما ينسب من اناطه الشفاعه بالمخلوقات الأخرى، كاناطه الشفاعه بالملائكه مثلا، فالمقصود منه الشفاعه التى ترتبط بالأمور الحياتيه الدنيويه،

۱- الصافات: ۳۵.

و هی تعدّ جزءا مما تتحلی به الملائکه من قدره مستقله و اختیار تام فی التصرف و التدبیر.

و علیه؛ فانّ هذه الشفاعه المناطه بالملائکه فی هذه الحال لا تنظر إلیهم- ای إلی الملائکه- کوسائط و وسائل؛ بل کوجودات مستقله بالامر و التدبیر.

و یمکن توضیح الأمر من خلال تشبیه الملائکه بالبنّاء الذی یضطلع ببناء الدار. فما یحتاج إلیه البنّاء أو المعمار من مواد البناء من آجر و حصی و غیر ذلک یوفّره له صاحب الدار، ثم یقوم البناء بالترکیب بین هذه المواد لبناء الدار.

و الشفاعه فی بحثنا هی بمنزله إراده البنّاء و ما یحتاج إلیه، و هی فی نفس الوقت جزء من التدبیر المناط بالأرباب.

أما ما جاء فی المقدمه الثالثه من کلام عن أهل الکتاب، فهی دعوی دون دلیل. فقد ذکروا انّ أهل الکتاب أصبحوا مشرکین بعد وفاه أنبیائهم حین أخذوا یتشفعون بأرواحهم و یسألونهم الحوائج، فی حین نعرف ان أهل الکتاب، أی الیهود و النصاری و غیرهم، عدّوا عموما من الکافرین لردّهم دعوه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و عدم اذعانهم لها، کما یقول تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یَکْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ یُرِیدُونَ أَنْ یُفَرِّقُوا بَیْنَ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ یَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَکْفُرُ بِبَعْضٍ وَ یُرِیدُونَ أَنْ یَتَّخِذُوا بَیْنَ ذلِکَ سَبِیلًا أُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ حَقًّا(۱).

و من بواعث انحرافهم و کفرهم طاعتهم المطلقه لعلمائهم و اتخاذهم أربابا لهم، و قد عدّ (سبحانه) الطاعه ضربا من ضروب العباده، حیث یقول تعالی: أَ لَمْ

۱- النساء: ۱۵۱.

أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنِ اعْبُدُونِی(۱) و يقول: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ(۲).

و من دواعی كفر اليهود و النصارى هو تنكبهم عن دين الحق، اذ قالت اليهود:

عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ و قالت النصارى: الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ثم اتخذوا المسيح و مريم إلهين من دون اللّه: وَ إِذْ قالَ اللَّهُ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّی إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ(۳).

و خلاصه القول، انّ اللّه (سبحانه) أجمل بواعث كفر اليهود و النصارى فى قوله تعالى: وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلَّا هُوَ(۴).

و اذا كنّا لا نملك من القرآن بيانا مفصلا بشأن المجوس، الّا اننا نعرف من خلال الواقع الخارجى انّ هؤلاء كعبده الاصنام، يتوجهون بالعباده الى الملائكه.

مع فارق واحد بينهما انّ المجوس ليس لهم اصنام ترمز الى من يعبدون، كما يفعل عبده الاصنام و هم يصنعون التماثيل التى ترمز الى الملائكه التى يتوجهون بالعباده لها.

يتضح من حصيله هذا الاستعراض انّ القرآن الكريم لم يصف بالشرك ابدا من يتوسّل بالانبياء و الصالحين فى قضاء حوائجه على نحو اعتبارهم وسائط، لا

۱- يس: ۶۱.

۲- الجاثيه: ۳۲.

۳- المائده: ۱۱۶.

۴- التوبه: ۳۱.

على نحو النظر إليهم باستقلال. و انّ الامر بالنسبه لاهل الكتاب و المشركين ليس كما ذكروا فى المقدمه الثالثه من حججهم بل استحق هؤلاء الشرک و الكفر بسبب اتخاذهم معبودا غير اللّه، ليس من جهه الشفاعه و انما من جهه العباده التى كانوا يؤدونها و لا يزالون وفق مراسم و طقوس خاصه.

انّ أصول الفطره الانسانيه تحكم ان اتخاذ الوسيله و الواسطه لا يعدّ نوعا من الشرک، لانّ الوسيله ليس لها من غرض سوى ان تبلغ بالانسان الى مقصده، و الطريق هو غير المقصد و المنزل. فالذى يتوسط لفقير لدى غنىّ و يستحصل له مبلغا من المال يدفعه إليه، لا يعدّ فى عرف العقلاء شريكا للغنى فى اعطاء المال، بل هو واسطه و شفيع. فالشفيع هو دائما ينضم الى المحتاج و صاحب الحاجه و لا يكون شريكا فى ايجاد الحاجه و توفيرها.

رابعا: أما قولهم فى المقدمه الرابعه من حججهم انّ علم الغيب هو من مختصات اللّه (سبحانه) لا ـ يشترک فيه معه أحد، و انّ الأنبياء و الأولياء تنقطع صلتهم بعد موتهم بالحياه الدنيا فلا يعرفون عنها شيئا، او تكون نسبه الدنيا الى الآخره كنسبه الغيب بالنسبه إليهم؛ فهو على خلاف ما عليه نصّ القرآن الكريم فى قوله تعالى: عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ(۱). ففى الآيه ينسب تعالى الغيب الى نفسه و ينفيه عن الآخرين مستثنيا الرسول من ذلک، من دون قيد يخصصه بالدنيا أو بغير الدنيا.

و معنى ذلک انّ رسول اللّه يمكن ان يطّلع على الغيب فى حياته و بعد مماته بإراده اللّه و تعليمه. و الذى يؤيد ذلک، اننا نجد فى جوار كلّ آيه تنفى الغيب عن

۱- الجن: ۲۶.

الرسول، تأكيدا على صلته بالوحى الذى يطلعه على الغيب، كما فى قوله تعالى:

قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أَدْرِى ما يُفْعَلُ بِى وَ لا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَ(۱) و كذلك قوله تعالى: وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ ما مَسَّنِىَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ(۲) و فى سوره إبراهيم يحكى (سبحانه) على لسان رسله جوابهم الى الناس حين يعترضون عليهم بانهم بشر مثلهم، فيقول: قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ(۳). و اصرح من الآيات آنفه الذكر جميعا ما يحكيه القرآن الكريم على لسان المسيح (عليه السلام) فى قول اللّه تعالى: وَ أُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِى ذلِكَ لَآيَةً لَكُمْ(۴). و كذلك قوله تعالى:

مُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنْ بَعْدِى اسْمُهُ أَحْمَدُ(۵).

و الامر لا يقتصر فى الاخبار عن المغيبات عن طريق الرسل على القرآن وحده، و انما ثمه الكثير من الروايات الواصله إلينا عن رسول اللّه و ائمه أهل البيت (صلوات اللّه عليهم أجمعين) تذكر حوادث آخر الزمان و تدخل فى عنوان أخبار الملاحم.

نستنتج مما مرّ انّ الآيات المذكوره التى تنفى عن النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) علم الغيب و القدره على الاتيان بالمعجزه و نظائر ذلك، انما تنفيها من جهه النظر إليها على نحو الاستقلال و القدره الذاتيه، أما تلك التى تثبتها؛ فهى

۱- الاحقاف: ۹.

۲- الاعراف: ۱۸۸.

۳- إبراهيم: ۱۱.

۴- آل عمران: ۴۹.

۵- الصف: ۶.

تثبتها من جهه کونها ضربا من ضروب العنایه و التعلیم الالهیین. فما یعلمه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من الغیب انما یعلمه عن طریق اللّه بواسطه الوحی، و ما یعرفه الأئمه و الاولیاء یعرفونه عن طریق الوراثه و التعلّم عن النبی الاکرم کما تشیر الروایات الی هذا المعنی أیضا.

أما قوله تعالی: یَوْمَ یَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَیَقُولُ ما ذا أُجِبْتُمْ قالُوا لا عِلْمَ لَنا إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ(۱) الذی استدلّ به فی المقدمات علی أنّ رسل اللّه لا یعرفون شیئا عن أممهم بعد انقطاعهم عن الحیاه، فاذا کان معنی الآیه انّ أعمال أمم الرسل بعد موتهم هی ضرب من الغیب، و هؤلاء الرسل لا علم لهم بالغیب، فالامر یجری علی حال الرسل مع أممهم فی حیاتهم أیضا.

و آیه ذلک؛ انّ حقیقه کل عمل لا تتبع صورته بل هی تابعه لنیه الفاعل کما تشیر لذلک الأحادیث المتواتره، و کما تدل علیه البداهه أیضا.

و اذ نعرف انّ نیه الفاعل هی أمر باطنی فی کل انسان، و باطن کلّ انسان هو غیب بالنسبه للآخر، فسنصل الی نتیجه مؤدّاها: انّ رسل اللّه کما انهم بعد موتهم لا یعرفون شیئا عن أعمال أممهم؛ فهم أیضا لا یعرفون شیئا عن حقیقه الأعمال التی تعدّ ضربا من الغیب الذی لا علم للرسل به.

و مع هذه النتیجه نکون حینئذ أمام هذه الآلیات فی مشکله کبیره حیث یقول تعالی فی الدلاله علی شهاده الرسول علی أعمال أمّته فی الدنیا وَ کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ(۲)، و قوله تعالی: وَ یَتَّخِذَ مِنْکُمْ شُهَداءَ(۳)، و قوله:

۱- المائده: ۱۱۷.

۲- المائده: ۱۱۷.

۳- الزمر: ۶۹.

وَ جِی ءَ بِالنَّبِیِّینَ وَ الشُّهَداءِ(۱)، و قوله: وَ یَقُولُ الْأَشْهادُ هؤُلاءِ الَّذِینَ کَذَبُوا عَلی رَبِّهِمْ(۲) اذ ستکون هذه الآیات- مع ما تحمله من اطلاق- نوعا من اللغو الذی لا معنی له.

امام هذا الاشکال لا نجد بدا من صرف الآیه عن المعنی الذی ذهبوا إلیه، لیکون مفاد الآیه ان الرسل تخاطب ربها یوم القیامه بان ما لدیها من العلم و ما تعرفه هو من علم اللّه الذی علمه ایاهم. أو بعباره أسهل: تخاطب الرسل الکرام ربها بانه أعلم منها بما جری، و ما تعلمه و تعرفه ان هو الّا ما علمه ربهم ایاهم و ما وهبه لهم.

اما ما قیل فی نهایه المقدمه الرابعه من حججهم بان الخضوع لقبور الأنبیاء و الائمه و تعظیمها و تقبیل الاضرحه و المراقد هو نوع من الشرک أیضا، فهو کلام لا أساس له من الصحه. و السبب ان هذه القبور هی من الشعائر و العلامات الداله، و کل ما هو من شعائر اللّه آیاته و علاماته المذکّره به، فتعظیمه من تقوی اللّه و احترامه احترام للّه و توقیر له.

یقول تعالی بخصوص رسوله الکریم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم): فَالَّذِینَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِی أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(۳). و فی مطلق الشعائر یقول تعالی: وَ مَنْ یُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ(۴).

و من جهه ثانیه فان حبّ اللّه (سبحانه) یعدّ من أهم الواجبات، و من البدیهی

۱- آل عمران: ۱۴.

۲- هود: ۱۸.

۳- الاعراف: ۱۵۷.

۴- الحج: ۳۲.

ان محبه الشی ء تستلزم ضروره محبه آثار الشی ء و آیاته و اظهار ذلک. و رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و ائمه الهدی من أهل بیته (علیهم السلام) هم من أجلی الآیات و أبین شعائر اللّه لذلک فانّ حبهم حب له سبحانه. کذلک یتوجب حب القرآن و جمیع الطاعات و العبادات، و اظهار هذا الحب الذی یعد التقبیل من لوازمه و ظواهره فی آن. و الّا هل بمقدور أحد ان یزعم ان استلام الحجر الاسود و تقبیله هو ضرب من ضروب الشرک، و ان اللّه (سبحانه) رضی بهذا المصداق من مصادیق الشرک و قبله دون غیره؟

و الغریب ان هؤلاء الساده الذین یرمون بالشرک من یظهر المحبّه لرسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و لآل رسول اللّه (علیهم السلام) للّه و فی سبیل اللّه، نجدهم فی التوحید یؤمنون بسبع صفات ثبوتیه للّه سبحانه هی: الحیاه، القدره، العلم، السمع، البصر، الإراده، و الکلام، و ان هذه الصفات بزعم هؤلاء الساده هی خارجه عن الذات و قدیمه بقدم الذات أیضا. بمعنی ان کل واحده من هذه الصفات لا معلوله للذات، و لا الذات معلوله لها. و النتیجه- اذا- انها واجب الوجود بالذات، و اذا کانت هناک سبع صفات ثبوتیه علی هذه الشاکله فسننتهی الی اثبات سبع صفات کل منها واجب الوجود، و مع اضافه الذات ستکون الحصیله ثمانیه!

و باسم التوحید یعبد هؤلاء ثمانیه مراتب کل منها یحمل صفه واجب الوجود و مع ذلک یرفعون شعار التوحید؛ بل و الادهی انهم یرمون بالشرک من یعبد إلها واحدا لمجرد انه یحترم شعائره و یجلّل آیاته!

فواتح السور

اشاره

فواتح السور(۱) بعث الدكتور عبد الرحمن الكيالى رساله الى المؤلف يستفسر فيها عن رأيه فى الحروف المقطّعه، و فيما يلى نقدم أولا ترجمه الرساله ثم نتلوها بجواب السيد الطباطبائى.

حضره الاستاذ العلامه آيه اللّه السيد محمّد حسين الطباطبائى.

القرآن الكريم كتاب اللّه (سبحانه) الذى انزله وحيا على نبيه محمّد (ص) منجّما فى أوقات و أزمنه معينه. و مجموع آيات هذا القرآن تبلغ بعقيده ابن سيرين (۶۲۱۶) آيه، و بعقيده ابن مسعود (۶۲۱۸) آيه، و الجميع متفق على ان سوره تبلغ (۱۴۴) سوره.

و من بين مجموع سور القرآن، ثمه ثمانيه و عشرون سوره تبدأ بحروف مقطّعه من قبيل: الم، الر، المص، حم، طس، طسم، كهيعص، يس، ص، طه، ق، ن.

ترى ما هو معنى هذه الحروف؟ و لما ذا افتتحت ثلاث سور مدنيه فقط بالحروف المقطعه فيما كان نصيب المكى خمسه و عشرون سوره؟ و اخيرا لما ذا لم تفتتح جميع سور القرآن بهذه الحروف أو ما يشابهها؟

ثم هل قدّر لاصحاب رسول اللّه (ص) ان يفهموا معانى هذه الحروف و قد نزل

۱- البحث التالى هو نص جواب كان قد بعث به السيد محمّد حسين الطباطبائى الى الدكتور عبد الرحمن الكيالى، حين كتب إليه مستفسرا عن رأيه فى الحروف المقطعه التى افتتحت بها مجموعه من السور القرآنيه، و لما كان من المتعذر علينا ان نحصل على النص العربى لرساله د. الكيالى فقد قمنا بترجمه مضمونها عن الفارسيه بما يجعلها اقرب ما تكون الى النص العربى الاصلى. المترجم].

القرآن عربيا بلسان العرب، فحفظه الصحابه و استمعوا إليه و دوّنوه؟

و اذا قدر لأصحاب رسول اللّه (ص) الأوائل ان يدركوا معانى هذه الحروف و مراميها فلما ذا وقع الاختلاف فى كلمات المفسرين حتى ان اكثريتهم لم تستقر على رأى يمكن الركون إليه؟

و فى كل الاحوال، ان وجود هذه الحروف فى مطالع السور لا يمكن ان يكون لغوا، بل هى بالضروره تنطوى على معان؛ ترى ما هو معناها الحقيقى؟ هل هى رموز، أو يعود اصلها الى كلمات ثم اختصرت؟ أو انها جاءت لافتتاح الكلام و لفت انتباه السامع، أو انها مصطلحات خاصه؟ لقد دققت فى الروايات و أقوال الأصحاب بيد انى لم أعثر على مقصود واضح. أما اقوال المفسرين و تأويلات المستشرقين و كلمات الصوفيه، فهى الاخرى لم تجل ما ينطوى عليه هذا الرمز.

أمام هذا الاختلاف فى الآراء لاح لى أن اكتب إليكم متطلعا الى رأيكم العلمى، عسى أن أجد فيه ما يرضى و يزيل الشك.

انى اتوجه إليكم فى حل هذا الاشكال و القضيه التى يكتنفها الغموض، من دون أن أرضى بالجواب الذى يقول: ان هذه الحروف هى من الأسرار و الرموز التى لا يحيط بها و لا يعلمها الّا اللّه. و السبب فى رفضى لمثل هذه الاجابه هو انا مكلفون ان ندرك معانى جميع الآيات، و قد انزل اللّه كتابه بلسان عربى كى يكون هاديا للبشر.

و فى الختام، سأبقى بانتظار جوابكم الوافى، و لكم منى أسمى التحيات سائلا اللّه ان يحفظكم ذخرا للعلم و للمسلمين.

حلب- سوريا فى ۲۸/ صفر/ ۱۳۷۹ المصادف ايلول/ ۱۹۵۹

ردّ السید الطباطبائی علی رساله الدکتور الکیالی بالجواب التالی:

بسم اللّه الرحمن الرحیم الی مقام الاستاذ المحترم الدکتور عبد الرحمن الکیالی.

ارفع إلیکم اسمی تحیاتی معتذرا عن تأخّر الجواب، فحین وصلت رسالتکم الی مدینه قم کنت قد غادرتها للاصطیاف فی اطراف دماوند، و نظرا لبعد المسافه بین قم و دماوند، فقد وصلتنی رسالتکم- و هی تنقل من ید الی ید- متأخّره.

ان منهجنا فی التفسیر یقوم علی الاستناد الی القرآن نفسه فی فهم الآیات و بیان معانیها، فما یشکل علینا من معانی الآیات نعود فیه الی آیات اخری من کتاب اللّه نستنطقها و نستبینها.

و الی جوار ذلک نعتمد علی ما یصلنا من أخبار متواتره عن رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بالإضافه الی الأخبار التی تحمل معها دلائل صدقها.

فالمتواتر و ما یحمل علامات صدقه من الحدیث النبوی نعتبره حجه نلتزم العمل به لما علیه صریح القرآن الکریم من الزام العمل بما جاءنا عن النبی الأکرم.

تلحق بأحادیث النبی الأکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) الأحادیث الوارده عن أهل بیته (علیهم السلام) فهی أیضا من الواجب الذی تلزمنا حجته و العمل به.

و دلیلنا فی التمسک بما جاءنا عن أهل البیت هو حدیث الثقلین الذی وصل حدّ التواتر و أحادیث أخری أیضا.

کل هذه النقاط (المنهاجیه) عرضنا لها فی الجزء الاول من تفسیر المیزان، ثم عدنا لتأکیدها مره أخری فی الجزء الثالث عند ما بحثنا فی المحکم و المتشابه.

اما ما یصلنا عن الصحابه أو التابعین أو المفسرین فلا یکون بالنسبه إلینا

حجه، الّا اذا كانت أقوالهم موافقه للدليل، و السبب ان أقوال هؤلاء و آراءهم لا تعدو ان تكون اجتهادا لا أكثر، و مثل هذا الاجتهاد لا يكون حجه الّا لصاحبه.

و أمثال هذه الاجتهادات تتسق بنظرنا مع الروايات غير القطعيه، اذ كلاهما لا يملك ان يكون حجه فى مقام الدليل، و ليس لهما قيمه تذكر.

ان المنهج الذى اعتمدنا عليه فى التفسير استفدناه من أحاديث كثيره وصلتنا عن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و أئمه اهل البيت من قبيل: «ان القرآن يصدق بعضه بعضا»، «ينطق بعضه ببعض» و «يشهد بعضه على بعض».

فبمعونه هذه الروايات و أمثالها هدينا الى النهج الذى اخترناه فى التفسير.

آيات القرآن هى من نسق الكلام الذى يمتاز بنظم و اسلوب خاصين، و كلمات كتاب اللّه لها ظهور و هى قابله للفهم، و مع ان هذه القاعده تسرى على مقاصد و معانى الآيات، الّا ان الحروف المقطعه لا تقع فى اطار السياق العام لنمط الكلام الاعتيادى؛ فالمعانى غير واضحه، لا تدرك، و الحروف من نظير: الم، الر، طه، يس يكتنفها الجهل فى الاحاطه بمعانيها و ادراك مراميها.

و ما نستنتجه من هذا التفاوت ان الحروف المقطعه محاطه بمنظور آخر فى تفهيم المعانى يختلف مع ما عليه النهج العادى فى كلام العرب الذى نزل به القرآن.

و فى المقابل لا يسعنا أبدا ان نزعم ان وجود هذه الحروف هو ضرب من اللغو لا فائده ترجى منه، فكلام اللّه منزه عن اللغو، حيث قال (سبحانه) فى وصفه:

إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ(۱).

۱- الطارق: ۱۳.

لـذا فـان مـا نقطع به ان لهـذه الحروف مقاصـد و وجوها تبغيها، بيـد ان ما ذكر فى وجوه هـذه المقاصـد فى كلمات الصـحابه و التابعين و آراء المفسّرين، هو مما لا يقنع و لا يشفى الغليل.

لـذلك أجلنا البحث عن الحروف المقطعه فى تفسـيرنا الى الاجزاء المتأخره، و بالتحديـد الى سوره «حم. عسق» (سوره الشورى) عسى ربنا ان يهبنا توفيق الكشف عن غوامض هذا السّر فى وجه يمكن الاطمئنان إليه، هذا اذا كان فى العمر فسحه أجل.

أما لما ذا أجلنا البحث عن الحروف المقطعه الى هذه السوره بالذات، فذلك يعود الى ان السوره تركز الكلام عن الوحى الالهى و كيفيته؛ و نرى ان ثمه اتساق بين بحثنا فى الحروف المقطعه و بين ما ترنو إليه هذه السوره من حديث عن الوحى.

و ما بين ايدينا حتى الآن فى حل هذا المشـكل ان ثمه ارتباطا خاصا بين الحروف المقطعه و بين المضامين و المعانى التى تشكل غرض السوره و هدفها.

بمعنى ان ما تصبو السوره الى تحقيقه و ما تروم إليه من مقصد و هدف يأتى متسقا مترابطا مع الحروف المقطعه.

ان شـيئا من التـدبّر بـالسور التى تشترك فى الحروف المفتتـح بهـا، يجعلنا نخلص الى تشابه المضامين و تناسب السـياقات مما لا يوجـد نظير له بينهـا و بين غيرهـا من السور. فسوره الأـعراف المصـدره ب «المص» تـأتى فى مضـمونها و مراميها المعنويه كأنها جامعه بين سوره «الم» و سوره «ص».

و هكذا تنسـحب هذه الملاحظه على السور الاخرى، كالسور التى تفتتح بحروف «الر» أو «حم» أو «طس» رغم ان بعضها مكى و بعضها مدنى.

و ما نفهمه اجمالا ان هناک نحوا من الارتباط و السنخیه بین الحروف المقطعه و بین مقاصد السور التی تضمّها. بید ان الذی لم یتضح لدینا هو کیفیه هذا الترابط و تفاصیله.

و غایه ما نرجوه ان یجلو سبحانه بیان هذه الحقیقه علی أیدینا.

و تقبلوا فی الختام أحلی التحیات و اسماها، و رجاء السلامه و الموفقیه لکم من المولی القدیر

محمّد حسین الطباطبائی ۲۱/ ربیع الاول/ ۱۳۷۹ ه-

رأی حول ما یطبع کضمائم للقرآن

رأی حول ما یطبع کضمائم للقرآن(۱) سؤال: لوحظ ان بعض طبعات القرآن الکریم التی تولّاها شطر من الناشرین، صدرت و هی تضم مع النص القرآنی سلسله من الاشکال التی توصف بانها «طلاسم» ذکروا لها من الآثار ما ذکروا، و سؤالنا: هل ثمه ما یدل مما بین ایدینا من المدارک الاسلامیه علی صحه هذه الطلاسم و الأشکال و ما ینسب لها من ثواب؛ و یزعم لها من آثار؟

الجواب: لیس هناک سند دینی مما بین أیدینا من المدارک و النصوص الصحیحه یدل علی صحه الأشکال و الطلاسم المذکوره، لا فرق بین ان تطبع مع القرآن الکریم، أو تطبع و تنشر و تباع بصوره مستقله. فالموازین الدینیه الشرعیه لا تنطوی علی ایّ دلیل یقر بصحه هذه الظاهره.

سؤال: لقد أرفقوا تلک الأشکال و الطلاسم بسلسله مزعومه من الخصائص العجیبه و الآثار الغریبه التی تترتب بمجرد النظر إلیها؛ و الأغرب من ذلک انهم نسبوا القول بهذه الآثار المترتبه الی رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و أئمه

۱- لوحظ اخیرا ان بعض الناشرین یطبع القرآن الکریم و یرفق معه بعض الاشکال و الرسوم و الطلاسم و الی جوارها کلام غریب فی ثواب النظر الی هذه الاشکال و ما ینطوی علیه- بزعمهم- من خواص عجیبه. لقد أثارت هذه الحاله المزید من النقاش فی الاوساط الاجتماعیه انطلق بدافع الحرص علی کتاب اللّه، و هو الوثیقه الالهیه المصونه التی تجتمع علیها کلمه المسلمین، فی حین تلاقت رغبه البعض فی استعلام رأی المؤلف بهذه الظاهره عبر الاسئله أعلاه خسرو شاهی- محرّر الکتاب].

أهل البيت (صلوات اللّه عليهم اجمعين) فما هی- برأيكم- صحه هذه النسبه و هل ثمه فوائد تترتب على هذه الاشكال؟

الجواب: ما ذكروه من مزايا تترتب على الاشكال المعيّنه على لسان رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و أئمه الهدى من آل البيت (عليهم السلام) هو فی شطر منه باطل مجعول لا صحه له على الاطلاق؛ و فی الشطر الثانی المتبقى ليس ثمه دليل من معايير الدين و الشرع ينهض بصحته.

سؤال: ما هو موقف الشرع الاسلامی من الصور التخيليه التی ترسم بزعم انها لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) و تطبع مع القرآن الكريم الى جوار الأشكال و الطلاسم و الضمائم الاخرى المشار إليها؟

الجواب: ان رسم صور متخيّله لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و لأئمه آل البيت (عليهم السلام) و طبعها مع القرآن الكريم الى جوار الطلاسم و الاشكال المشار إليها، و ارفاق ذلک، بسلسله من الروايات الخرافيه المجعوله نظير قولهم: ان ثواب النظر الى هذا الشكل يعادل ثواب ألف ألف حجه (!) من حجج رسول اللّه، أو قولهم: ان الناظر لهذا الشكل تغفر له ذنوبه و يوكل إليه أمر شفاعه أمه محمّد (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) (!!) ..؛ هذه المظاهر و أمثالها هی مما يوجب قطعا هتک حرمه القرآن الكريم، و هی حرام شرعا.

نضيف الى ذلک: ان مجرد ارفاق القرآن الكريم بأيه اضافه سواء أ كانت باسم الطلاسم أو غير ذلک لا يخلو من عنوان الهتک لكتاب اللّه، خصوصا و انه ليس هناک أی دليل مهما كان بسيطا ينهض بصحه الظاهره.

انّ على المسلم المسئول الحريص ان لا يغفل أبدا عن حقيقه انّ هذا الكتاب

الاـلهی الـذی یضم بین دفتیه کلمات اللّه و وحیه هو الأساس الأوحـد لأصول المعارف الاسـلامیه و فروعها، و هو المعجزه الحیه الدائمه للنبوه، مضافا لکونه عنوان عز و کرامه ستمائه ملیون انسان من المسلمین علی هذه الأرض(۱)

و علیه، فانّ الوجدان و الضـمیر الدینی لأی مسـلم لا ینبغی ان یسمح بهتک حرمه القرآن الکریم، بل و لا أن یرضی بأن یطبع مع القرآن أی کتاب مهما بلغ شأوه و علت مکانته، و صحّ مضـمونه؛ فضـلا عن ان تطبع مع القرآن الکریم اشـکال و طلاسم و صور وهمیه تخیلیه لیس لهـا شـأن الّا ان تکون باعثا لسـخریه الآخرین منّا، بالإضافه الی ما یمثله العمل فی نفسه من عبث بحیثیه کتاب اللّه و لعب بالکلام الالهی.

انّ بمقـدور الناشر الحریص علی دینه و الـذی یبغی ان یقـدّم للجیل الاسـلامی ما یحتاج إلیه من سـیره ائمه الـدین و من مفاهیم تتنـاول العقائـد أو المعـارف القرآنیه کـأصول القراءه و التجویـد، ان یفعل ذلک بطبع هـذه المعارف بصوره مسـتقله عن القرآن الکریم، ثم یقدّم ما یطبع الی من یطلبه من ابناء الجیل الاسلامی الی جوار تقدیمه للمصحف الکریم.

محمّد حسین الطباطبائی جمادی الثانی/ ۱۳۸۵ ه- مدینه قم

۱- یشیر المؤلف بهذا الرقم الی عدد المسلمین فی زمن کتابه النص الذی یعود الی سنه ۱۳۸۵ ه- المترجم].

نظره سریعه الی قصه المسیح و الإنجیل

رغم انّ الیهود کانوا و لا یزالون یولون اهتماما زائدا بتأریخهم الوطنی، و بتدوین الحوادث التی وقعت طوال تأریخ حیاتهم، الّا ان کتبهم لا تتحدّث بشی ء عن السید المسیح و کیفیه ولادته و ظهوره، و طبیعه منهجه الحیاتی و المعجزات التی أظهرها اللّه علی یدیه.

و السؤال: ما هو الباعث الذی استوجب ان تبقی هذه القصه خفیّه علیهم؛ أو أنّه قادهم الی ان یخفوها بانفسهم؟

القرآن الکریم یحکی قول الیهود فی اتهامهم لمریم و زعمهم انهم قتلوا المسیح، فی قوله تعالی: .. وَ قَوْلِهِمْ عَلی مَرْیَمَ بُهْتاناً عَظِیماً(۱). و قوله تعالی:

وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِیحَ عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ رَسُولَ اللَّهِ ...(۲)

و السؤال هنا: هل یقوم هذا الادعاء علی أساس قصصی من دون ان یستند الی کتاب (و ذلک کما یحفل تأریخ جمیع الأمم بقصص کثیره منها الواقعی و منها الأسطوری، و طالما لم یکن ثمه مدرک صحیح یمکن الاعتماد علیه، فلا یمکن الوثوق بها) أو انهم سمعوا اسم عیسی من المسیحیین کرارا و قصه ولادته و ظهوره فبادروا حینئذ الی اتهام مریم و ادّعوا أنهم قتلوا عیسی؟ لیس إمامنا

۱- النساء: ۱۵۶.

۲- النساء: ۱۵۷.

طریق للوقوف علی جواب واضح الّا الرجوع الی القرآن الکریم الذی تحدّث صراحه عن زعمهم انهم قتلوا عیسی (و لم یقتلوه فعلا) مؤکدا انّه شبّه لهم، و انهم انفسهم اصابهم الخلط و الشک و التردّد فیما ادّعوا.

اما حین نعود الی المسیحیین انفسهم فانّ ما یقولونه عن المسیح و الإنجیل و البشاره فمصدره «العهد الجدید» أی انجیل: متی، و مرقس، و لوقا، و یوحنا، و رساله أعمال الرسل، و رسائل اخری عن بولس، و بطرس، و یعقوب، و یوحنا، و یهودا.

و من الواضح ان قیمه هذه المدارک (الاخیره) ترتبط بما تتحلی به الاناجیل من اعتبار، لذلک سنقوم ببحثها کما یلی:

یعدّ إنجیل (متّی) من أقدم الاناجیل تصنیفا و انتشارا، حیث یذهب البعض الی انّه صنّف سنه ۳۸ میلادی، فی حین یذهب البعض الآخر الی ان تصنیفه کان بین سنه (۵۰- ۶۰) میلادی(۱).

و فی کل الاحوال فانّ الثابت فی ذلک انّ هذا الإنجیل- و هو أقدم الاناجیل- صنّف بعد زمان السید المسیح (علیه السلام). و ما علیه رأی الباحثین المحققین انّ هذا الإنجیل کان اصلا باللغه العبریه ثم ترجم الی الیونانیه و سائر اللغات الاخری. بید انّ النسخه العبریه الأصلیه لیست بمتناول أحد، و لا یعرف من اضطلع بمهمه الترجمه(۲).

الإنجیل الثانی ألفه مرقس تلمیذ بطرس. و مرقس لم یکن من الحواریین، و انما ذکروا ان تألیفه للانجیل تمّ بامر و اشاره من استاذه. مما یتمیّز به مرقس انه

۱- قاموس الکتاب المقدس.

۲- کتاب میزان الحق. و فی کتاب قاموس الکتاب المقدّس ثمه اعتراف بعد تردّد بهذه الحقیقه.

لم يقل بألوهيه السيد المسيح، لذا ذهب بعض المسيحيين للقول، انّ مرقس كتب انجيله للقبائل و أهل القرى حيث أظهر المسيح نبيا يقوم بتبليغ أحكام اللّه(١).

و فى كل الاحوال فانّ تأريخ كتابه انجيل مرقس يعود الى سنه (٦١) ميلاديه.

و حين نصل الى لوقا مؤلف انجيل آخر من الأناجيل الأربعه، فهو أيضا ليس من الحواريين و لم يلتق السيد المسيح أبدا، و انما أخذ المسيحيه من بولس الذى كان يهوديا متعصبا يلحق الأذى الشديد بأتباع المسيح، الى أن ادّعى يوما انه أصيب بالصرع، و انّ السيد المسيح لمسه و نهاه عن ايذاء اتباعه، فآمن به، و جاء بالانجيل بشاره من السيد المسيح.

و الواقع انّ قواعد المسيحيه المعاصره تقوم على أساس تعاليم بولس هذا، هذه التعاليم التى تجعل الايمان المجرد بالمسيح دون اى عمل خير كافيا لنجاه البشر، و تقوم فى جانب آخر على إباحه أكل الميته و لحم الخنزير، و تمنع الختن و مجموعه كثيره اخرى من احكام التوراه!

لقد كتب انجيل لوقا بعد انجيل مرقس و عقب وفاه بولس و بطرس، و قد صرّح البعض انّ هذا الإنجيل ليس كتابا ملهما، و ثمه ما يؤيد ذلك فى الجمل الاولى من هذا الإنجيل.

و بالنسبه الى يوحنا مؤلف الإنجيل الرابع فهو كما يعتقد الكثير من المسيحيين ابن لزبدى الصياد و أحد الحواريين الاثنى عشر للسيد المسيح الذى كان يبدى به علاقه شديده.

و الذى يقال هنا انّ «شرينطوس» و «ابيسون» و اتباعهما كانوا ممن يعتقد ان

١- جاء فى كتاب« قاموس الكتاب المقدس»:(نقل عن الماضين بتواتر انّ مرقس كتب انجيله فى« روميه» و نشر بعد وفاه بطرس و بولس. بيد انّه لا- ينطوى على قيمه خاصه، لانه كتب فيما يبدو للقبائل و أهل الريف و لم يكتب لأهل المدن، و بالخصوص سكان مدينه« روميه»).

عیسی مخلوق من قبل اللّه؛ و ان وجوده لا یتقدم علی وجود أمه. لذلک ذهبوا سنه (۹۶) میلادیه بمعیه أساقفه آسیا الی یوحنا و طلبوا منه ان یکتب لهم ما أسقطته الاناجیل الاخری، و یبیّن لهم خصائص اللاهوت المسیحی، فلم یسعه ان یرد طلبهم(۱).

ثمه اختلاف فی تأریخ تألیف انجیل یوحنا اذ لم تتفق الکلمه علی سنه (۹۶) میلادیه و انما هناک من ذهب الی ان سنه التألیف هی (۶۵) میلادیه، و ثمه من قال انها سنه (۹۸) میلادیه. و هناک أیضا من ینکر ان یکون هذا الإنجیل من تألیف یوحنا الحواری، اذ تنسبه مجموعه الی احد تلامذه مدرسه الاسکندریه(۲). فی حین ذهبت مجموعه اخری للقول ان انجیل یوحنا و رسائله الاخری هی من تألیف أحد مسیحیّی القرن المیلادی الثانی، حیث نهض بهذا العمل لیکسب ثقه الناس الی یوحنا.

أخیرا هناک من یذهب الی ان انجیل یوحنا کان یشتمل فی أصله علی عشرین بابا، الّا ان کنیسه «افاس» اضافت إلیه بعد وفاته الباب الحادی و العشرین.

هذا بایجاز هو وضع الأناجیل الأربعه التی تنتهی الی سبعه أشخاص، هم:

متّی، مرقس، لوقا، یوحنا، بطرس، بولس، و یهودا.

تنتهی من جهه ثانیه الی انجیل «متّی» الذی یعد أقدم الاناجیل، و اللغه التی کتب بها اصلا هی اللغه العبرانیه. و المشکله فی هذا الإنجیل ان نسخته الاصلیه مفقوده، و لا یعرف من قام بترجمته من العبرانیه- الی اللغه أو اللغات الاخری-

---

۱- یلاحظ فی قصص الأنبیاء نقلا عن کتاب جرجس زدین فتوحی اللبنانی.

۲- نقلا عن کتاب« کاتلک هرالد» و ثمه إشاره إلیه أیضا فی قاموس الکتاب المقدس، ماده یوحنا.

مضافا الى انه لا یعرف أیضا الأصل الـذی قامت علیه رسالته التعلیمیه، فهل دارت حول النظر الى المسـیح کنبی مرسل، أم نظرت إلیه کإله و ربّ؟

ان ما نقرأه فی الإنجیل الحالی ینص:

ظهر فی بنی اسرائیل رجل اسمه عیسی بن یوسف النجار، دعا الناس الی اللّه.

کان هـذا الرجل یـدّعی انه ابن اللّه، و انه وجد من دون ان یکون له أب من جنس البشـر، فبعث به والده الی القتل عوضا (فداء) عن ذنوب الناس و آثامهم، فقتل.

کان یحیی الموتی و یبرئ الأعمی و المصاب بالبرص، و یشـفی المجانین باخراج الجن من ابدانهم، کان لعیسـی اثنا عشر تلمیذا أحدهم متی، بارکهم (المسیح) و بعثهم لدعوه الناس و التبلیغ بالمسیحیه ....

هذا ما ینتهی إلیه أساس المسیحیه و أصلها التی اجتاحت شرق العالم و غربه.

و لـک ان تلاحـظ انّ هـذا الاسـاس لاـ یعـدو خبر الواحـد و حسب، و هـذا الشـخص الواحـد لاـ یعرف عنه شـی ء لا اسـمه و لا أوصافه(۱)!

انّ هـذا الضـعف و الهزال المـذهل فی أصـل القصه هو الـذی دفع بعض الکتاب الاوروبیین الی ان ینکر أصل وجود المسـیح، و یعتبر قصته ضربا من ضروب الخیال ظهرت الی الواقع فی سیاق الثورات الدینیه لتکون أداه ضدّ أو مع حکومات ذلک الزمان.

یضـیف هؤلاء: و قصه المسـیح الخیالیه هذه تعید احیاء قضـیه خرافیه وهمیه اخری لها کامل الشبه بها. و تلک هی قضیه «کرشنا» الـذی کان یعـدّه قـدماء عبده الأصـنام فی الهند ابنا للّه، نزل الی هذا العالم (السـفلی) من عالم اللاهوت (العلوی) لیقتل و لتکون روحه فداء للناس تنقذهم من الذنوب و تنجیهم.

۱- الشخص المجهول المعنی بالمتن هو الذی قام بترجمه انجیل متّی الذی تعود إلیه بقیه الاناجیل.

و ثمه مجموعه اخرى من الدارسين و الباحثين تذهب الى وجود شخصين عرفا فى التأريخ باسم المسيح، لا يتسق ميلاد أىّ منهما مع التأريخ الميلادى المتداول. فالمسيح الأول ولد قبل مائتين و خمسين عاما من التأريخ المتداول، فعاش ستين عاما ثم غادر الدنيا موتا دون ان يقتل. أما المسيح الثانى فقد ولد بعد مائتين و تسعين سنه من التأريخ المتداول و عاش ما يقارب (۳۳) عاما ثم قتل.

و علينا ان نذكر ان المسيحيين اجمالا لا ينكرون قضيه عدم تطابق التأريخ الميلادى المتداول مع ولاده السيد المسيح(۱).

ثمه افكار اخرى تثير الريبه و تبعث على الشك و التردّد، من ذلك: انّ القرنين الميلاديين الأول و الثانى شهدا ظهور عدد كبير من الأناجيل تجاوز المائه انجيل، و لم تكن الأناجيل الأربعه الّا ضمن هذا العدد. بيد انّ الذى حصل فيما بعد انّ الكنيسه حرمت تداول بقيه الأناجيل و اختارت الأناجيل الأربعه و اعتبرتها قانونيه التداول موافقه لتعاليم الكنيسه.

من بين الأناجيل المهمله انجيل اكتشفت نسخته الخطيه قبل عدّه سنوات، و هو يحمل اسم انجيل «برنابا»(۲). ترجمت محتويات هذا الإنجيل و نشرت باللغات: الايطاليه، العربيه، الانكليزيه، و الفارسيه.

ما يذكره هذا الإنجيل عن قصه السيد المسيح (عليه السلام) يتوافق مع ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك.

۱- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى قاموس الكتاب المقدّس.

۲- منعت الكنيسه تداول هذا الإنجيل لوجود مقطع فيه(آيه) تذكر أحمد- أى نبينا محمّد(صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)- بالاسم. المترجم].

القانون و الایمان باللّه

لا یستطیع الانسان ان یبلغ کماله النوعی و یکون سعیدا فی حیاته الّا اذا اشترک مع الآخرین فی الاجتماع الانسانی، بحیث یتعاون مع الباقین فی الاضطلاع بانجاز مهمات الحیاه، هذه المهام التی بلغت قدرا من التشعّب و التعقید بحیث یعجز الانسان عن النهوض بها بمفرده.

انّ هذا الباعث یجعل الانسان الاجتماعی بحاجه الی ضوابط و قوانین تحفظ حقوق الأفراد، و تجعل حظ کل واحد منهم و نصیبه من المزایا الاجتماعیه محددا واضحا. فالأشخاص یعملون بما یتناسب مع طاقتهم، ثم توزّع ثمار الأعمال بینهم، بحیث یستفید کل انسان من أعمال الآخرین بما یتناسب مع قیمه عمله و وزنه الاجتماعی، من دون ظلم و استضعاف ینتجان عن التعسف فی استخدام القوه أو العجز عن نیل الحق المقرّر.

و من الطبیعی انّ هذه القوانین و الضوابط لا تکون مؤثره الّا اذا کان وراءها مجموعه اخری من النظم و القوانین الجزائیه التی تهدّد المتخلف بالعقاب و تعد الملتزم بالثواب. و وجود النظم الجزائیه لا یکفی فی حمایه المجموعه الاولی من القوانین الّا اذا ترافق مع سلطه تتسم بالعدل و لها قوه النفوذ علی المجتمع بأسره.

بید انّ المشکله لا تحل حتی مع توافر هذه المستلزمات، لانّ القوه التنفیذیه لن یکون بمقدورها ان تنزل العقاب بالمجرم الّا اذا عرفت بالجرم و أحاطت به و کان لها القدره علی العقاب. أما اذا ارتکب الانسان الجرم من دون ان یطلع علیه

أحـد (و مثـل هـذه الجرائم التى لاـ يطلع عليهـا أحـد ليس قليلا) فلن يكون ثمه ما يحول دون ارتكاب الجريمه بعـد أن أضـحى المجرم قادرا على الانفلات من الجزاء من زاويه عدم احاطه القوه التنفيذيه بجرمه و عدم معرفتها به.

و يمكن ان نتصوّر أيضـا شـيوع التخلف عن القـانون و ظهور حالاـت التعـدّى على حقوق الآخرين فى الوقت الـذى لا يكون فيه للحكومه عناصر تنفيذيه كافيه للتصدّى للمتخلفين عن القانون و مجازاتهم، أو حين تميل الى الضعف أو اظهار الميوعه فى تنفيذ القوانين. فالانسـان حينئـذ سـيتحرك لجلب المنـافع الى نفسه حتى لو كـان فى ذلك ضـرر على الآخرين، لأنّه ميّال- كما أشـرنا لذلك مرارا- لتحصيل النفع و تسخير جميع الموجودات و استخدامها لما ينفعه.

انّ البلاـء الكبير يمثـل فى تمركز جميع القـدرات فى السـلطه التنفيـذيه و من يمسـک زمـام أمرهـا، بحيث انّ الاتكاء لهـذه القوه المتمركزه الهـائله ينتهى فى نهايه المطاف الى النظر لسائر الناس نظره تتسم بالاستضـعاف، بحيث لن تبقى ثمه قوه بمقـدورها ان تعـدّل إراده السـلطه التنفيـذيه و من يمسـک بزمامها، مما يحوّل إراده هـذه السـلطه و القيّمين عليها الى إراده مطلقه حاكمه على الجميع.

التأريـخ ملئ بنمـاذج لهؤلاـء الطغـاه الجبـارين الـذين أخضـعوا الناس لارادتهم المطلقه دون حق، و أشادوا وجودهم على أساس البطش و الظلم، و لا زال المسرح الانسانى يزخر بأمثله كثيره لهؤلاء الطغاه.

نخلص مما مرّ انّ القوانين و الضوابط مهما اتسـمت بالعـداله، و مهما كان من ورائها من نظم جزائيه متشـدّده، فانها لا تسـتطيع ان تحول دون التخلف عن القانون و ارتكاب الجريمه، اذا لم تعضد بسند من الأخلاق الانسانيه الفاضله تحميها و تشدّ من أزرها.

و يجب ان لا تخدعنا فى هذا المقام النظم و العداله السائده فى بعض الأمم

المتقدمه بحيث نحسب انّ القوانين و الضوابط هى التى أثمرت استقرار العداله.

و السبب فى ذلك ان طراز تفكير تلك الأمم يختلف عن طراز تفكير الآخرين، فأولئك يفكرون بطريقه اجتماعيه، بحيث يعتبرون انّ الخير و الشر الفردى الذى يصيبهم معيار للخير و الشر الاجتماعى.

بيد ان هؤلاء أنفسهم لا يتوانون عن استغلال الأمم الضعيفه و استعمار البلاد المتخلفه، و فى الوقت الذى يتظاهرون بالعدل تراهم ينزلون بالأمم التى تحت سيطرتهم ما كان ينزله العتاه و الجبارون الماضون بالأفراد.

و اذا كان ثمه فارق بين الماضى و الحاضر، فانّ المتظاهرين بالعدل راهنا يسومون المجتمعات ظلما بعد ان كان ينزل سابقا بالافراد. بالإضافه الى ما أصاب الألفاظ من تغيّر فاحش فى معانيها بحيث أخذت تطلق على اضدادها، اذ أضحت مصطلحات الحريه و الشرف و العداله و الفضيله، تطلق على أشياء و ممارسات هى فى واقعها مصداق للعبوديه و الذل و الظلم و الرذيله.

و ما نخلص لتأكيده هو هذه الجدليه بين القانون و الاخلاق و العقيده. فالقوانين و الضوابط لا تملك عاده ما يضمن لها عدم التخلف الّا إذا استندت الى قاعده الأخلاق الانسانيه الفاضله. و الاخلاق لا يمكن أن تحقق سعاده الانسان و تدفعه للنهوض بالأعمال اللائقه الّا اذا استندت الى التوحيد. فالتوحيد يوفر اعتقادا للانسان بانّه و العالم الذى يعيش فيه لهما خالق واحد كان منذ الازل و سيبقى الى الابد؛ لا يعزب عن علمه و لا يخفى عنه شى ء؛ قدرته مبسوطه و ظاهره على كلّ شى ء؛ و هو (سبحانه) خلق الاشياء على أحسن شكل و أفضل نظام دون حاجه منه إليها، و اخيرا سيكون المنتهى إليه، حيث يرجع إليه الجميع فيجازى المحسن و يكون فى نعمه دائمه أبديه و يعاقب المسى ء فيكون فى عذاب دائم مخلّد.

حين تقوم الأخلاق على مثل هـذه القاعـده العقيديه الصـلبه لا يبقى أمام الانسان إلّا ان يراقب فى أعماله رضا اللّه بحيث تحرسـه تقواه عن ارتكاب الحرام. اما اذا قامت الاخلاق على غير هـذا الاساس العقيـدى فلن يكون أمام الانسان من هدف سوى ان ينتفع من لذائـذ الـدنيا العـابره، و لن يكون- لمنافعه- حدّ يرضـخ إليه و لا يتخطاه؛ الّا الحـدود التى تضـمن بقاء المجتمع ككل، و لن يقف الّا بما يعود إليه بثناء الآخرين و مـدحهم بحيث يكون له الذكر الحسن بعد موته، حتى يكتب اسـمه على صـفحات التأريخ الذهبيه.

و لكن مـدح النـاس و ثناءهم لا يطال الّا الأمور و الأعمال التى عرفوها عن الانسان علنا و جهرا، لـذلك لا يصـلح ان يكون باعثا لكى يقدم الانسان على الاعمال الحسنه و يترك الأعمال السيئه فى حالات السرّ و الخفاء.

أما ما يقال عن الأعمال التى تخلد اسم الانسان بعد موته و تبعث على اللذه- و هذه ترتبط فى الغالب بما يبذله من تضحيه للوطن و بذل و عطاء للنظام- فهى لا تنطوى بالنسبه لمن لا يؤمن بالحياه بعد الموت، سوى على عقيده وهميه خرافيه سرعان ما تذوى و تزول بانتباهه يسيره. فأولا، كيف يلتذ الانسان بعد موته، و قد حل به الفناء، بمدح يأتيه من الناس أو ثناء يلحقه منهم؟ و ثانيا، أىّ عاقل مستعدّ للتضحيه بحياته و سعادته فى سبيل ان يدخل البهجه على الآخرين، و من دون ان يحصد أدنى فائده و نفع لنفسه؟

و هكذا نسـتنتج انّ مثل هذه الأمور- البواعث- ليس لها قيمه إزاء باعث التوحيد و الايمان باللّه، و هى فى الوقت نفسه لا تستطيع ان تردع عن ارتكاب الذنب أو تحول دون التخلّف عن القوانين و الأنظمه.

الاسلام و المواثيق

ليس ثمه هدف للمجتمعات غير الدينيه، و بالخصوص المجتمعات المتمدنه من تشكّلها الاجتماعى و ما ينطوى عليه هذا التشكّل من نظم سوى تحقيق اقصى ما تستطيع من المزايا الحياتيه الماديه. لذلك لا تجد هذه المجتمعات أىّ موجب لالتزامها بغير القوانين و الضوابط التى تؤمّن لها أهدافها المادّيه.

و من البديهى انّ مثل هذا المحيط الحياتى لن يقيم وزنا للمعنويات الّا بالقدر الذى تكون فيه الجوانب المعنويه ذات صله بتطلّعات الناس الماديه. على سبيل المثال تعدّ قيما كالصدق و الاستقامه و الرجوله و الشهامه و المحبه و الاحسان و غيرها من الفضائل الاخلاقيه، ذات نفع و فائده يجب الالتزام بها اذا كان لها دور تؤديه فى تأمين المنافع الماديه لهذه المجتمعات. أما اذا لم تتّفق هذه الفضائل مع منافع الناس و اصطدمت معها فلا يوجد حينئذ مبرر للالتزام بها بل يسود ما يعارضها طالما كان يستجيب للمتطلبات الماديه.

بناء على هذا لا يجد الساسه و الهيئات الحاكمه و المؤسسات الرسميه من وظيفه يضطلعون بادائها- فى تلك المجتمعات- سوى تأمين المنافع الاجتماعيه.

و على هذا الضوء يبادرون الى ابرام المعاهدات التى تتوافق مع المصالح القائمه و تحقق المنافع الآنيه.

أما قيمه هذه المعاهدات فهى مسأله ترتبط كل الارتباط مع الوزن الدولى

للدوله و طبيعه قدراتها و ميزان القوى الذى تتمتع به قياسا الى الدول الاخرى.

فى مثل هذا الجو من البديهى ان يتعلق مصير المعاهدات على تعادل القوى بين الطرفين، حتى اذا ما كان أحد الطرفين أقوى من الآخر، فانه سيميل الى خرق المعاهده و عدم الالتزام بها، بذرائع مصطنعه و تهم لا نصيب لها من الصحه.

أما لما ذا تلجأ الدوله القويه فى نقضها لمعاهداتها مع الدوله الضعيفه الى اصطناع الذرائع و المسوغات، فذلك يعود الى حرص يهدف أساسا للحفاظ على الظاهر العام للقوانين و المواثيق العالميه، لما فى نقض هذا الظاهر من عوائد سلبيه تؤثر على حياه المجتمع أو تعود بالخطر على بعض مصالحه الحياتيه. و فى خلاف ذلك كانت هذه الدول ستبادر الى النقض الصريح من دون ان تلجأ الى عذر أو مسوّغ.

من جهه ثانيه يكون التوسل بالكذب و الخيانه، و التجاوز على الآخرين، أمورا عاديه فى كسب المنافع الماديه و تحقيق المصالح، و ذلك لعدم وجود الرادع الاخلاقى القائم على أساس القول باصاله الأخلاق و القيم المعنويه، بل لا تعدو هذه الأخيره- الاخلاق و القيم المعنويه- ان تكون محض وسائل يلجأ إليها لتحقيق ما يبغيه المجتمع من استثمار أفضل للحياه الماديه.

انّ التأمل بالمسار العام للتأريخ العالمى، و بالذات الحوادث التى شهدها العالم خلال القرن الاخير يزودنا بشواهد ناطقه حيّه لما ذكرنا من قيمه المعاهدات و المواثيق- فى الحياه الدوليه- و لبواعث النقض التى أشرنا إليها.

اما حين نأتى الى الاسلام فسنجد أنّ رؤيته لا تعتبر الحياه الماديه هى الحياه الحقيقيه للانسان، و فى الوقت نفسه لا تنظر الى تحقق مزايا تلك الحياه (الماديه) عنوانا للسعاده الواقعيه.

میزان الاسلام فی نظرته الی الحیاه الانسانیه الحقیقیه یقوم علی الجمع بین الماده و المعنی، أما السعاده الحقیقیه فهی بنظره تتمثل فیما یحقق سعاده الدنیا و الآخره معا.

و الذی یترتب علی هذه الرؤیه ان مستند قوانین الحیاه علی أساس الفطره و نظام الخلق و التکوین، لا أن تقوم علی أساس ما یراه الانسان محققا لمنافعه.

و یترتب علی هذه الرؤیه أیضا ان تقوم دعوه الاسلام علی أساس اتباع الحق، و لیس علی أساس المیل الی هوی النفس و رغباتها، أو الجنوح الی رغبات الأکثریه التی تعکس بدورها عواطف و أحاسیس الناس الداخلیه.

علی هذا نقرأ فی القرآن الکریم قوله تعالی: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۱) و کذلک قوله تعالی: هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ(۲). و قوله تعالی: بَلْ أَتَیْناهُمْ بِالْحَقِ(۳). و قوله تعالی: وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِیهِنَ(۴).

و لازمه هذا المعنی ان تقوم دعوه الاسلام علی أساس رعایه العقائد الحقه، و الأخلاق الفاضله، و الأعمال الصالحه، بحیث لا تجنح تعالیمه نحو الماده وحدها، و لا تنزع الی عالم المعنی وحده، بل هی تحرص دائما علی رعایه الفضائل الانسانیه سواء أ کانت بنفع الانسان أو بضرره؛ علی اننا نقطع یقینا ان

۱- الروم: ۳۰.

۲- التوبه: ۳۳.

۳- المؤمنون: ۹۰.

۴- المؤمنون: ۷۱.

اتباع الانسان للحقيقه و عدم تنكبه عن طريق الحق، لا يمكن ان يعودا بضرر عليه.

اما ما نراه من نقض اللّه (سبحانه) لميثاق المشركين [فى سوره التوبه] فانما كان لنقضهم العهد ابتداء. و مع ذلك فقد ابت رحمته (سبحانه) الّا أن يمنحوا أجلا مقداره أربعه اشهر. أما المشركون الذين ظلوا أوفياء لعهودهم، فقد جاء الأمر القرآنى بالبقاء على العهد معهم و الوفاء إليهم، رغم ان مسار الأحداث يومئذ كان يؤثر على ذله الموقف الذى كان فيه المشركون، و يشير الى تزايد قدره الاسلام و مهابته و قوه شوكته أمام ضعف المشركين.

و فى الوقت الذى أمر القرآن النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بالوفاء الى من يفى من المشركين بمواثيقه و عهوده، فقد أمره ان ينقض عهد من يخون و ينقض منهم، بشرط ان يجهر (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) به علنا و يعلنه رسميا على الملأ لأن اللّه لا يحب الخوّان و الخيانه.

المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام

المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام(۱) يمكن الاشاره الى موقف الاسلام من المشروبات الكحوليه من خلال الاصول الاربعه التاليه:

۱- ينظر المنهج التعليمى- التربوى فى الاسلام الى البنيه الاجتماعيه على صعيد العالم برمّته، و يأخذ فى أهدافه سعاده الانسانيه فى نطاق تحقق المدنيه.

و ذلك خلافا للأديان الأخرى التى اما ان تختار الانزواء عن المجتمع كما هو حاصل فى النصرانيه و البرهميه و البوذيه، أو ان تنزع الى انتخاب طائفه أو عنصر معين كما تفعل اليهوديه.

۱- تعود قصه هذا المقال الى سنه ۱۹۶۰ م حين عقد فى استكهولم مؤتمر لمكافحه المشروبات الكحوليه حضره مندوبون من كافه أرجاء العالم، بالإضافه الى ممثلين عن الأديان المختلفه. و قد زار ايران قبل المؤتمر السيد آرشه تونك امين عام المنظمه الدوليه لمكافحه المشروبات الكحوليه و التقى بمدينه قم- مركز الحوزه العلميه فى ايران- بالمرحوم آيه اللّه البروجردى مرجع تقليد الشيعه آنذاك، و دار الحديث بينهما عن الموضوع، حيث أبدى السيد البروجردى وجهه نظره بالموضوع، التى عاد الأمين العام ليطرحها على مسامع المؤتمر حين انعقاده. فى الوقت نفسه أعدّ العلامه السيد الطباطبائى هذا البحث الذى ترجم من قبل الدكتور جهرازى و قرئ فى المؤتمر، حيث نال اهتمام الحضور. لقد أعلن المؤتمر رسميا: ان الاسلام هو الدين الوحيد الذى يعلن من بين الاديان تحريم المشروبات الكحوليه بشكل صريح، و يعارض بشده من يتناولها و يعلن الحرب عليه. و قد ادّى ذلك ان لا تظهر العوارض المميته لهذا السم بين المسلمين. و بالنسبه لنا نقدم فيما يلى نص كلمه السيد الطباطبائى كما نشرتها صحيفه« وظيفه» فى عددها(۱۵۷) الصادر بطهران. خسرو شاهى].

و حين تقوم وجهه الاسلام على أساس الانسانيه بأسرها و بما يحقق سعادتها و مدنيتها فان احدا لا يسعه ان يستغنى عنه ابدا.

ان سعى الاسلام الى ايجاد الوحده بين الافراد، و تشكيل المجتمع لا يمكن ان يتم الّا ببناء الانسان النقى الخالص الذى يبلغ من خلال سيره التكاملى مستوى السعاده الانسانيه الكامله.

و عليه يكون هدف الاسلام فى بناء المجتمع الذى يروم إليه، هو نفس الانسان الفطرى (الانسان الطبيعى)(۱) اى الانسان الذى أوجده نظام الخلق و التكوين، و هو مزوّد بالعقل السليم الذى يميّزه عن سائر أنواع الحيوان، و يجعله بمنأى عن الوهم و الخرافه و يعطيه الحصانه ضدّ الأفكار المنحرفه التقليديه الموروثه.

و هذا الهدف هو مما يؤيده كتاب اللّه و ينطق به بوضوح من أوله حتى نهايته.

و من جهه ثانيه يرى الاسلام ان الانسان الطبيعى الذى أوجده نظام الخلق و التكوين و زوده بالعقل السليم يبحث من خلال شعوره السليم و ادراكه (الفطرى الذى وهبه اللّه له) عن سعادته و ما يحقق له الفلاح فى مسار الحياه و ذلك كبقيه المخلوقات الأخرى. و فى الوقت نفسه نظر الاسلام الى ما عليه الانسان الطبيعى من حاجه و عدم قدره على الاستقلال التام فى تحقيق وجوده، و بقائه و تأمين سعادته و الايفاء بمستلزماته.

و اذا كان الانسان لم يوجد نفسه، و هو فى عين الوقت فقير لا يملك الاستقلال التام، فانه فى واقع الحال يستوى مع الموجودات الاخرى فى ذلك. فكل ما فى

۱- مرّ فى بحوث القسم الاول من الكتاب ما يعنيه المؤلف بالانسان الطبيعى أو الفطرى على نحو أوضح و اكثر تفصيلا. المترجم].

عالم الوجود لم يخلق نفسه، مفتقر الى غيره فى الوجود و البقاء و الاستمرار، بالتالى فان الانسان و عالم الوجود معا يرتبطان بجهه ما، هى «فوق الطبيعيه»، و يدينان فى بقائهما و استمرارهما الى إراده غيبيه مطلقه تدير الجهاز الوجودى و ما فيه عبر القانون العام للعله و المعلول.

ان مثل هـذا الادراك الذى ينطوى عليه الانسان الطبيعى (الفطرى) يهديه للتسليم الى إله واحد (يتسم بالحياه و العلم و القدره ما فوق الطبيعيه) و الانقياد الى المقصد (الطريق؛ النهج) الذى تنطوى عليه بنيته الوجوديه، و الذى يمسک العقل بزمامه.

و فى ذلک يصرّح القرآن: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ(۱). و فى آيه اخرى يبيّن ان الـدين لا يعـدو ان يكون سلسله من النظم و التعاليم التى تتسق مع خصوصيه الانسان (الطبيعى) و تتطابق مع مقتضياته الوجوديه و تؤمنها له. يقول تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّينُ الْقَيِّمُ(۲).

ان الـذى يقف على رؤيه الاسـلام الكليه القطعيه هـذه (ان على المجتمع البشـرى ان يعش بطريقه تتطـابق مع الخلقه الانسـانيه) و يتأمـل بهـا قليلا، يسـتطيع ان يحـدس ان تعاليم الاسـلام و نظمه تعتبر الحفاظ على العقل السـليم فى طليعه واجباتها و أهمها، و لا تسمح بما يؤثر على القوه العقليه حتى للحظه واحده.

و هذا هو بالفعل موقف الاسلام.

الاسلام يكل اداره شئون الحياه الفرديه و الاجتماعيه للانسان الى العقل،

۱- آل عمران: ۱۹.

۲- الروم: ۳۰.

و لا يسمح مطلقا بتدخل العواطف الكاذبه؛ الّا فى الحدود التى يسمح بها العقل- و حينئذ لن تكون العواطف وهميه أو كاذبه-

بناء على ذلك، تصدّى الاسلام لمواجهه كل شى ء من شأنه أن يؤثر قليلا أو كثيرا على الفعاليه الطبيعيه للعقل- هذه الموهبه الالهيه- أو يقود الى الخلل فى نشاطه، فضلا عن ان يؤدى الى اسكاته. فى هذا السياق جاءت معركه الاسلام بكامل قواه ليعلن الحرب على القمار الذى يستند الى الحظ، و الكذب و الافتراء و الغش فى المعاملات، و التزوير، و كل ما من شأنه ان يخل بالعقل الاجتماعى و يؤثر على تدبيره للأمور.

لقد نهى الاسلام عن كل تلك الممارسات و حرمها، و من جمله ذلك جاء تحريمه للمشروبات الكحوليه، اذ واجهها بشدّه، حتى انه أوجب لمن يتناول و لو قطره واحده من المسكر، ثمانين جلده.

۲- تتميز المشروبات الكحوليه من بين سائر الممارسات الأخرى التى تؤثر على نشاط القوه العقليه؛ بانها تتجه بشكل مباشر الى العقل و الادراك و الشعور، فتثقل العقل و تجعل الانسان مسرحا للعواطف الثائره الهائجه غير المنضبطه.

و لا يسع أحدا ان ينكر الإضرار الجسيمه التى تشيع فى المجتمعات البشريه إثر تناول هذه المشروبات، و لا يخفى على أحد مضارها الصحيه و الاخلاقيه و النفسيه و الدينيه. فلم تمر فى تأريخ الانسانيه سنه تخلو من ملايين البشر المصابين بمختلف أنواع الأمراض فى المرى ء و المعده و الرئه و الكبد و الأعصاب و غير ذلك اثر إدمانهم للمشروبات الكحوليه.

و لا تمر سنه فى حياه الانسان الّا و نشهد انتقال مجموعه كبيره من الناس الى

مستشفيات المجانين اثر اصابتهم بالجنون بعد الادمان على الكحول.

و لا يمضى عام الّا و نشهد ملايين الاشخاص يفقدون سيطرتهم الأخلاقيه أو انهم يصابون بانحرافات نفسيه و عصبيه و مشكلات فكريه.

اخيرا لا- تمر سنه الّا و يصاب مئات الملايين من بنى البشر بأنواع المهلكات اثر تناولهم لهذا السم من قبيل القتل و الانتحار و الجريمه و السرقه و الخيانه و بيع الأعراض و الفضيحه و افشاء الأسرار، و شيوع البذاءه و حالات الايذاء.

و فى أوقات كثيره يحصل و ان يساق هذا الانسان- و هو النوع الكريم- الى السجون بعد ان يتحوّل الى انسان وحشى لا يرعى القانون و لا يلتزم بالضوابط و المقررات.

ان الانسان ليأسف للخساره الكبيره التى تلحق المجتمع الانسانى فى قواه العقليه اثر تناول مئات الملايين من الألتار من المشروبات الكحوليه. و حينئذ لا يمكن ان ننتظر الخير، من وجهه نظر نفسيه، من مجتمع انسانى يفرط دائما بجميع- أو بالقسم الأعظم من- رصيده الذى يميّز انسانيته (القوه العقليه السليمه) و لا أن نتأمل له السعاده العامه.

لقد جاءت أول اشاره نهى قرآنى للخمر و هى تتضمن من بيان ما ينطوى عليه اجمالا من مفاسد فرديه و اجتماعيه، اذ اطلقت عليه اسم «الاثم» و الاثم هو العمل السيّئ الذى يستتبع الشقاء و الحرمان فى أمور أخرى(۱).

و فى آخر اشاره قرآنيه صدرت فى النهى المؤكد عن الخمر جاء التأكيد فيها على نوعين من المفاسد يقودان فى خاتمه المطاف الى اضعاف أركان المجتمع

۱- قوله تعالى: قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِ(الاعراف: ۳۳).

البشری و تهدیم صرح السعاده العامه فیه(۱). و فی ذلک یقول تعالی: إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاهِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ(۲).

و من الواضح ان هم النظم الاسلامیه هو تشکیل مجتمع صالح تحکمه الألفه و یسود فیه الوئام، بحیث یجد کل انسان فی هذا المجتمع، نفسه مسئولا أمام اللّه فی تنفیذ القوانین الانسانیه التی تضمن سعادته؛ و لا ینسی اللّه فی جمیع حالاته أو یتقاعس عن الاضطلاع بمسئولیته.

و هذا هو عین ما جاء فی القرآن اجمالا فی مقام التقنین (لحرمه الخمر) اما ما جاء عن مقام النبوه فی هذا المجال فهو یخرج عن العدّ، و یجمع بأکمله علی بیان المضارّ الجسمیه و الروحیه للخمر تفصیلا.

۳- حین جاء الاسلام لیعلن تحریم المشروبات الکحولیه کان المجتمع البشری بأسره مبتلی یوم ذاک بتناول هذا السم المهلک، باستثناء عدّه معدوده من الیهود. فشرب الخمر کان عاده رائجه فی المجتمعات المتقدمه و غیر المتقدمه دون ان نلحظ قانونا یمنع ذلک.

علی جری هذه العاده السیئه نشأ الناس یوم ذاک، و هم یتوارثون هذه العقیده جیلا بعد جیل، حیث کانت تسری فیهم و هم یکبرون علیها.

امام ذلک کان استئصال هذه العاده بالنسبه للاسلام أمرا معقدا تکتنفه

۱- اعتمد الاسلام اسلوب التدرج فی تحریم الخمر علی ما یفیده التدبّر فی الآیات ذات الصله، و هی کما یری المؤلف فی بحوثه التفصیلیه أربعه موارد. یراجع: المیزان، المجلد الثانی، صفحه ۱۹۱ فما بعد المترجم].

۲- المائده: ۹۱

المشكلات؛ يشبه تماما ما كان يواجهه من صعوبات فى استئصال الوثنيه، ان لم يكن أكثر صعوبه من ذلك.

لهذا السبب بالذات اختار الاسلام النهج التدريجى و ان يترفق (بالناس) فى السبيل الى تنفيذ حكم تحريم الخمر، و بالتالى لم ينزل الحكم الى حيّز العمل الّا و قد استغرق عدّه سنوات (هى السنوات الفاصله بين نزول آيه الاعراف و آيه المائده). ففى آيه سوره الاعراف جاء التناول مجملاـ عاما و باسم «الاثم» و فى آيه سوره البقره أضحى أصرح نسبيا مما كان عليه فى آيه سوره الاعراف(۱)، أما فى آيه سوره المائده فقد جاء النهى صريحا دون غموض.

و كذلك كان التحريم فى أول البعثه تحريما بسيطا دون تشديد [و دون حد] اما فى النهايه فقد آل الى ان يكون تحريما شديدا اقترن باقامه الحد (الجلد).

۴- رغم ان الاسلام واجه فى مطلع اعلانه لحكم التحريم مشكلات؛ و واجه صعوبات فى القضاء على ميول الناس نحو هذه الممارسه، الّا انه عاد ليحقق نجاحا مذهلا يبعث على الحيره على مستوى قبول الناس و التزامهم بالحكم.

و لمزيد من التوضيح نجد ان نزول آيه المائده- و هى آخر ما نزل بشأن الخمر- التى تشتمل على تحريم الخمر، كان يكشف فى دلالته ان المجتمع لم ينقطع نهائيا عن عادته القديمه بالرغم من مرور عدّه سنوات على التحريم. و لكن بعد ان اصبح حكم التحريم قطعيا سادت حاله مذهله بين الناس تكشف عنها القرائن التأريخيه. فبعد الآيه مباشره اختفت ميول الناس لهذه العاده و بادروا دون تأخير

۱- قوله تعالى فى سوره البقره، آيه(۲۱۹): يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما.

الى اراقه الشراب فى الازقه و الطرق و كسر الأوانى و الاقداح، حتى ان التاريخ لم يسجّل لنا فيما تبقى من حياه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)- اى بين اعلان التحريم القطعى و تعيين الحد و رحله النبى الاكرم- حتى حاله واحده أقيم فيها الحد على شارب للخمر، رغم انه وصلتنا اخبار كثيره حول اقامه الحدود فى حالات القتل و الزنا و أمثالها.

و حين ننتقل الى المسار التأريخى الذى قطعته الدعوه الاسلاميه منذ ظهورها و على طوال ثلاثه عشر أو أربعه عشر قرنا من الزمان، فاننا نستطيع ان نقول على مستوى المجتمعات الاسلاميه، ان مئات الملايين من المسلمين عاشوا ثم غادروا هذه الدنيا من دون ان يذوقوا فى عمرهم حتى قطره واحده من السم المهلك.

و فى البلاد الاسلاميه حيث يعيش مئات الملايين من المسلمين، نستطيع ان نقطع بان الملايين من هؤلاء لم يشاهدوا طوال سنى عمرهم حتى لون الشراب هذا اذا أردنا ان نستثنى سكان المدن الكبيره التى تأثرت بالمدنيه (!) حيث ترافق شيوع هذا السم مع هذه المدنيه!

لما ذا نذهب بعيدا، و فى بلدنا ايران نجد ان الملايين من النساء و الرجال من سكنه القرى و الأرياف لم يعرفوا طعم المسكر و لم يذوقوا قطره منه طوال حياتهم، و ذلك بخلاف المدن الكبرى- التى تماسّت مع المدنيه-

و لا يقتصر الأمر على عدم شرب المسكر أو الامتناع عن تناول حتى قطره منه، بل تعدّى ذلك الى ان لا يخطر على مخيلتهم أبدا؛ بل هم ينفرون من الشراب كما ينفرون بطبعهم من النجاسات و القاذورات الاخرى.

الربا و مفاسده الاجتماعیه

اشاره

یسعی الانسان باستمرار لادامه حیاته، و یتصرف بناء علی ذلک بالعلم الخارجی من حوله (الماده و الطبیعه) لیحقق منافع مختلفه لنفسه، و یرفع حاجاته المتنوعه.

هذه حقیقه لا- یستطیع أحد ان ینکرها فالانسان بحاجه لکی یزاول حیاته و یبلغ کماله الوجودی الی الماده الخارجیه (العلم، الطبیعه) و یجب علیه ان یؤمّن احتیاجاته من خلال التصرّف بالماده من خلال العمل.

بناء علی ذلک یکون مالکا لعمله و لما یترتب علیه من منافع و نتائج؛ مع ملاحظه ان ما نعنیه بالعمل فی هذا المقام هو أعم من الفعل و الانفعال؛ ای کل ما کان رابطه أو نسبه یترتب علیه أثر خاص، کما هو علیه فی علم الاجتماع.

بتعبیر آخر یمکن ان نقول باختصار: ان ما یتصرف به الانسان من الماده نتیجه عمله یکون ملکا له یجوز له التصرّف به، مع ما یترتب علیه من آثار و منافع.

و الاجتماع الانسانی یقیم الاعتبار لهذا الأصل، و یعتبر تصرف الانسان بعمله و ما یترتب علیه من ثمار و منافع حقا ثابتا له، بل ان هذا الأصل یعدّ من القواعد التی تشاد علیها الحیاه الاجتماعیه.

بید انا نعرف ان الانسان لا یسعه ان یرفع جمیع احتیاجاته و یؤمنها بسعیه الفردی و من خلال عمله الخاص، فدائره الحیاه هی من السعه و الامتداد بحیث

يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بجميع شئونها و اعمالها. و من هنا تنبثق حاجته الى الاجتماع التعاونى و التعاون الاجتماعى مع الآخرين. ان احساس الانسان بالنقص و الحاجه يدفعانه الى ان ينفع الآخرين بما يحققه من منافع و آثار عمله، ليستفيد فى الوقت نفسه من منافع أعمال الآخرين و ما يعجز عن انجازه بنفسه.

و بذلك استقر أمر الاجتماع الانسانى على ان يعمل كل انسان فى مجال واحد أو مجالات معدوده من أبواب العمل ليملك بذلك أشياء. ثم يأخذ حاجته مما ملك؛ ثم يدفع بالفائض عن حاجته الى الآخرين كى ينتفعوا به، ليعوّض به من عمل الآخرين و منافع أعمالهم، ما يسد المتبقى من حاجاته التى عجز عن الاضطلاع بها بمفرده.

هذا هو الاساس و الجذر الأصلى الذى قامت عليه المعامله. فالمعامله قامت على أساس المعاوضه التى نهضت من جهه على أساس الحاجه الاجتماعيه، و دفعت من جهه ثانيه لولاده أصل التعاون الاجتماعى.

بيد انّ الحقيقه التى يجب ان ننتبه إليها هنا: هى التباين بين الأموال و الأمتعه، فثمار أعمال الناس لا تتساوى بينها؛ بل هى تختلف من حيث النوع، و تتفاوت شدّه الحاجه إليها، مضافا الى تدخّل عامل الوفره و الندره فيها.

انّ حصيله أنواع هذا التباين أوقعت مبدأ المعاوضه فى المعاملات بمشكله، بحيث التجأ الانسان لتجاوزها الى اعتماد مبدأ القيمه. بيد انّ تحديد قيمه أى شى ء يحتاج الى مقياس تقاس به قيمه الأشياء. فى هذه اللحظه و كحل لهذه المشكله ظهر دور النقد، حيث اخترع الانسان النقود كى تكون معيارا تقاس به قيمه الأشياء.

و فی الواقع کان ظهور النقد هو الوسیله الوحیده التی تتحدّد من خلالها قیمه الأشیاء و أثمانها بحیث تنحل مشاکل المعاوضه.

لقد بادر الانسان الی اعتماد أشیاء نادره کالذهب لتکون الأساس الذی تقاس علیه قیمه الأشیاء الأخری، و بقیه أنواع الأمتعه و السلع، و ذلک من قبیل وضع الأوزان للمکیل.

و هکذا أضحی الذهب کالواحد التام من النوع، مقیاسا لبقیه أفراده، و أخذ الواحد من النقد (القطعه) یقدّر بالقیمه العامه، ثم تقوّم به الأشیاء و الأمتعه فیتعین ثمن کل متاع بالنسبه إلیه (النقد) کما تتحدد نسبه الواحد من النقد الی الذهب.

هذا هو الاساس الذی اخترع فی ضوئه النقد لأول مره، ثم توسعت العملیه لتشمل أنواعا اخری من النقود الفضیه و النحاسیه و البرونزیه و الورقیه و أمثال ذلک مما تفصّله الکتب الاقتصادیه.

إثر ذلک افتتح باب الکسب و التجاره بعد شیوع البیع و الشراء، حتی اختصت فئه من الناس بالمعاوضه و اخذت تکسب الارباح من خلال مبادله أنواع المتاع.

لقد طوی الانسان رحلته لتأمین حاجاته الحیاتیه الی ان استقر الشوط علی النقود التی حلت بدیلا عن جمیع الامتعه و الحاجات، لکون من یمتلک النقود یستطیع ان یوفر کل ما یحتاج إلیه و یبلغ لذائذ الحیاه.

نخلص مما مرّ: انّ أصل المعامله و المعارضه استقر علی تبدیل متاع بمتاع آخر اما لمسیس حاجه الانسان إلیه کما فی أصل المعاوضه. أو لمسیس حاجته الی الربح المترتب علیه، و الذی هو زیاده تلحق المستبدل من حیث القیمه.

و بذلک أضحت المغایره- اختلاف الجنسین اللذین تدور حولهما المعامله- هی الأصل الذی تعتمد علیه حیاه المجتمع.

ما هو الربا

بعد ان استخلصنا النتائج آنفه الذكر من البحث أعلاه، لندخل فی صمیم موضوعنا.

حین تتم المعامله بین سلعتین متماثلتین فی النوع أو فی المثل، فان تمت المعامله من غیر زیاده- کقرض المثل بالمثل مثلا- فمن الممکن ان یجیز العقلاء ذلک و یعدوه دلیلا علی حسن الظن و باعثا للمحبه فی المجتمع، بحیث تتأمن حوائج المحتاجین من دون ان یترتب فساد علی ذلک، و یقام أود المجتمع به.

اما اذا تمت المعامله مع زیاده فی المبدّل منه تؤخذ بعنوان الربح، فالمعامله ربویه، و الربح المأخوذ هو الربا.

فالربا اذا هو تبدیل المثل بالمثل و زیاده. و ذلک من قبیل اعطاء عشره کیلوغرامات حنطه باثنی عشر کیلوغراما تستردّ بعد أجل. أو اعطاء سلعه بعشره دراهم الی أجل، و اخذ اثنی عشر درهما عند حلول الأجل.

نتائج الربا

من الواضح انّ المعامله الربویه لا تقع الّا اذا کان الانسان (المشتری، المستقرض) محتاجا و مضطرا بدافع الاحتیاج لمزاولتها. و لکی ننظر بصوره جیده الی العواقب الوخیمه للمعاملات الربویه نقرب الأمر بالمثال التالی:

نفترض ان انسانا مجموع ما یجنیه من عمله الیومی هو (۱۰۰) ریال، فی حین یحتاج لسد احتیاجاته الحیاتیه الی (۲۰۰) ریال فی الیوم. حینئذ لا یکون امامه سوی ان یقترض و یؤمن متطلبات حیاته عبر تسدید الفوائد الربویه. فلو بدأنا من الیوم الأول، فان هذا الانسان یحتاج الی ان یقترض (۱۲۰) ریالا، (۱۰۰) منها

ينفقها و الباقى (۲۰) ريالا يدفعه كأرباح ربويه.

معنى ذلك انّه فى اليوم الثانى لن يبقى من مجموع ال (۱۰۰) ريال التى يحصل عليها سوى (۸۰) ريالا. و هذا يعنى انه عاد فى اليوم الثانى ليحتاج الى (۱۲۰) ريال لتأمين احتياجاته الحياتيه) فيضطر لاقتراضه مع الفائده الربويه.

و بالاستمرار سيصل الى مرحله يدفع كل (۱۰۰) ريال التى يحصل عليها يوميا كفوائد ربويه، و ذلك من دون احتساب ما يحتاج الى صرفه و أصل المبلغ الذى استدانه.

و فى الواقع انّ المعادله لا تتوقف عند هذا الحد، بل يصل به الامر يوما الى ان لا يكفى ما يحصل عليه يوميا حتى لتسديد الفوائد الربويه فضلا عن معاشه و أصل القروض.

و معنى ذلك ببساطه هو أن تتراكم الثروه فى جانب واحد، حيث يضم المرابى الى نفسه ثروته و ثروه المدين، فى حين لا يبقى للطرف الثانى أى شى ء. فالمرابى يمتص ثمره عمل الانسان المعسر الذى يستقرضه، ليؤول الحال الى نشوء طبقتين مختلفتين: طبقه ثريه تتعاطى بالربا. و طبقه مسحوقه لا تملك الّا أن تبذل سعيها عساها توفّق لتسديد بعض الفوائد الربويه المترتبه عليها و شيئا من القروض. و هذا التسديد الجزئى للفوائد و القروض لا يكون الّا على حساب المستقرض الذى يضطر لصرف النظر عن بعض احتياجاته الحياتيه عساه ان يوفّر شيئا.

و حين نحلل أصل المشكله، و السبب الذى آل الى تراكم الثروه بيد طرف واحد (المرابين) فلن نجد سوى انّ الزياده التى يتقاضاها المرابى يأخذها من غير

عوض مالی. و لما كان النقد وسيله سهله لتبادل الأموال فقد اعتبر كالسلعه و اخضع فی التعامل الی مبدأ الربح الاضافی، فالمرابی يأخذ الربح الإضافی دون أن يمنح عوضا عنه عملا أو سلعه اضافيه.

يتضح مما تقدم انّ الربا ينتهی الی سحق فئه المحتاجين و المعسرين، و يزيد من تراكم الثروه بيد فئه معيّنه تفرض الفوائد الربويه التی تشاء، و تتلاعب بقوه عمل الناس و بقدراتهم الخلّاقه، ثم تسخّر قوه العمل و فعاليه الأشخاص فی الطريق الذی يلبی رغائبها و شهواتها التی لا تشبع.

نتيجه ذلک سيزداد الضغط علی كاهل الطبقه الفقيره الی ان يبلغ حدا يدفعها للنهوض بوجه الطبقه التی تكدّس الثروه و تراكم المال، فتقوم للدفاع عن مصالحها و الثأر لنفسها مما يقود الی الهرج و المرج، و شيوع الفوضی و فساد النظام، و ذلک كمقدمه لهلاک الانسانيه و فناء المدنيه و انهيار نظام الحياه الاجتماعيه.

علاوه علی ذلک يمكن ان يقود الفقر الی ضياع أصل المال الربوی (رأس المال) لأنّ الشخص المدين الذی تراكمت عليه القروض قد لا يستطيع اداء ديونه.

من جهه ثانيه لا يخفی علی الباحث الاقتصادی انّ السبب الوحيد لشيوع الشيوعيه و انتشار الأفكار المنحرفه المضلّله، و تقدم مرامی الاشتراكيه يعود الی التراكم الفاحش فی الثروه و تمركزها لدی مجموعه من الأفراد يستفيدون كيف شاءوا من مزايا الحياه، فی حين تقف أمامهم أكثريه محرومه مما يقيم الأود و لا تملک ما يجعلها تنهض بالأولويات الواجبه لحياتها.

امام هذه الظاهره ستزداد المسافه بين الطبقات، فطبقه تملك كل شی ء، و فی مقابلها طبقه تفقد كل شی ء.

هذه الحاله تولّد عقدا فی النفوس و تبعث علی مل ء الصدور بالشحناء و الغضب و العداوه، بحيث تكون مستعده للاستجابه لأی نغم حتی و ان كان كاذبا، اذ المهم لدی هذه الطبقه المحرومه ان تجد من يتحدث بحقوقها المهضومه فتنهض معه علی أمل ان تجد البلسم الشافی لجراحها، و ما يفتح الطريق لعلاج مشكلاتها.

و لا ريب انّ الشيوعيه استفادت من حاله الحرمان هذه، بل ان جرثومه الشيوعيه لا تنمو أو تزدهر الّا فی مثل أجواء الضغط هذه، و فی الفضاء الذی ينتشر فيه الفقر. ففی ظل الاختلاف الطبقاتی الفاحش أطلق الشيوعيون دعاواهم و قرعوا أسماع الناس بألفاظ المدنيه و العداله و الحريه و التساوی فی حقوق الانسانيه، ليأخذوا من ذلك ذريعه لبثّ أفكارهم فی عقول المحرومين، فی حين انّ حقيقه مشروع هؤلاء هو شی ء آخر.

صحيح انّ هؤلاء أطلقوا الشعارات و وظفوا المصطلحات المغريه الّا ان غايه علاقه هؤلاء بمثل هذه الألفاظ و المصطلحات لا تتجاوز حدود التوظيف الدعائی فقط.

لقد وجدت الطبقات الفقيره فی النغمه الشيوعيه بابا للنجاه و طريقا للسعاده.

بيد انّه لم تكن تمرّ برهه من الزمان حتی أدركت انّ الشيوعيه كانت تهدف من دعاواهم البرّاقه ان توظّف الأعصاب المنهكه لهؤلاء و تقودهم الی نوم عميق ثم تعمد الی استغلالهم و استثمار قواهم العظيمه.

و حين يستيقظ هؤلاء المحرومون من رقدتهم فسيجدون انّ القيود تأسرهم

و تحیط بهم من كلّ جانب، و ان كل ما تغیّر هو صوره القید و حسب، أما حقیقه الحال فانّ أولئک (الشیوعیون) سلبوهم حریه الحركه.

و حین یكون اللّه (سبحانه) عالما بأسرار الوجود مطّلعا علی ما تصیر إلیه نشأه الانسانیه فی مستقبل أیامها فكیف یجیز أن تتراكم الثروه عن طریق الربا و تكدّس الفوائد بید فئه تملک الملایین تكنزها فی البنوک و تمنع تداولها فی البیع و الشراء؛ بل و تبذخها علی الفحشاء، فی حین تقف أمامها فئات محرومه من كلّ شی ء؛ و بالذات من حقها المشروع فی الانتفاع من ثمار عملها؛ و هو حق أصیل لها تقضی به الفطره الانسانیه؟

انّ الربا یتعارض مع خط الفطره و مشروعها لانه یفضی الی ان تعیش فئه براحه و ترف و بطاله، دون عمل اثر تمركز الثروه بیدها، و فی مقابل ذلک ستظهر فئه محرومه لا تستطیع ان تواصل حیاتها حتی بقوه عملها و نشاطها فی الكدح.

انّ المشروع الذی تهدی إلیه الفطره هو اتكاء الانسان فی حیاته علی العمل.

من هنا نجد القرآن تصدّی بشده للربا و أعلن الحرب علی أسس هذه المبادله الظالمه التی اعتبر ممارستها بمثابه اعلان الحرب علی اللّه سبحانه.

القسم الرابع المرأه فی الرؤیه الاسلامیه

اشاره

موقع المرأه فی الاسلام

اشاره

منـذ الیوم الأول الـذی اتجه فیه النوع البشـری نحو الحیاه الجماعیه، لم یکن بوسع الانسان ان یسـتغنی مطلقا عن جنس المرأه فی ضمان استمرار الوجود الطبیعی، و دوام الحیاه الاجتماعیه. فالرجل محتاج دائما فی حیاته و بقائه الی المرأه.

انّ الاجتماع البشـری الـذی یسـری علی الانسان المتمـدن کما یسـری علی الانسان البدائی المتوحش، کان یخضع دائما فی اطار حیاه الجماعه و اسـتمرارها فی العیش، الی سلسله من الضوابط و المعاییر أما ان تکون من قبیل العادات و الرسوم المتوارثه أو من قبیل القوانین المدنیه، و ذلک تبعا لتقدم الاجتماع نفسه.

و اذا أردنـا ان نصـرف النظر عن طبیعه هـذه العـادات و القوانین و فیما اذا کانت تتسم بالعـداله أم لا؛ فانّ الـذی لا محیـد عنه ان تخضع المرأه فی کل جماعه و أمه الی نوع خاص من تلک الضوابط و المعاییر.

و اذا أردنـا ان نحلّـل القوانین و الرسوم و العـادات السائـده فی کلّ مجتمع من المجتمعات الانسانیه، نجـد انها تنبع من العوامل و الشـروط الطبیعیه من قبیـل مقتضـیات البیئه و الجغرافیه (المـاء، الهواء، المنطقه، المحیـط) و الخلفیات المسـبقه التی تتحکم بحیاه المجتمع، بحیث یمکن النظر الی النظـام الاجتمـاعی بوصـفه- علی نحو من الأنحـاء- مولودا طبیعیا تمخضت عنه العناصـر المشار إلیها قبل

لحظه، و هو بهذا الوصف يخضع الى قانون التحوّل و التكامل الذى يسرى فى الطبيعه.

و من الواضح انّ قانون التحوّل و التكامل الذى تتجسّد واحده من تجلياته فى نظام المقررات الاجتماعيه يؤثر فى جميع عناصر النظام دون استثناء، بما فيها تلك الضوابط و التقاليد التى تتحكم بموقع المرأه و حياتها.

من هذه الزاويه بالذات ننظر الى تطوّر الرؤيه الى المرأه- فى المجتمعات البشريه- عبر خضوع النظم و الأعراف المحدّده لمكانتها الى قانون التحوّل و التكامل الذى يسرى فى الحياه الانسانيه و يطوى أشواطها نحو الرشد و التكامل، و ان كان ذلك التطوّر قد حصل بالنسبه لقضيه المرأه بمنتهى البطء.

على أساس هذه النظره المتحركه نستطيع ان نتلمس المراحل التى قطعتها المرأه فى مسار التحوّل و التكامل على خط الاجتماع البشرى، من خلال ما يلى:

المرحله الاولى: لم تكن المرأه تعدّ انسانا فى الأمم و القبائل البدائيه المتوحشه، و لم يكن ينظر إليها فى معايير تلك المجتمعات على انها تملك موقعا أو أهليه اجتماعيه. لذلك كان يجرى التعامل معها كما يجرى تعامل الانسان مع الحيوانات.

فكما كان الانسان يرى لنفسه حقا بوازع قريحه الاستخدام ان يمتلك الانعام و سائر الحيوانات الاهليه، و يتصرف فيها كيفما شاء و فى أى حاجه من حوائجه، اذ يستفيد من شعرها و وبرها و لحمها و عظمها و دمها و جلدها، و حراستها و سمادها و نتاجها، و فى حمل الأثقال، و فى الحرث و الصيد، كان كذلك يتعامل مع المرأه التى لا تعدو و بنظره ان تكون حيوانا مملوكا و حسب.

و اذا كان الانسان يوفر الطعام و الشراب للمرأه و يستخدمها للتناسل، فهو كان

يفعل ذلک لما يرضيه و يوفّر له أفضل القدرات فی تسخيرها و الاستفاده منها، تماما كما يفعل مع ما يملكه من الحيوانات الأهليه ليزيد من قدرتها على النفع و العطاء. و فيما خلا ذلک كان الدافع الانسانی غائبا بالمطلق فی التعامل مع المرأه على أساس كونها موجودا بشريا و كائنا حيا له مقومات الوجود الانسانی فی الكرامه و الإراده و الشعور.

و اذا حصل و ان نهض مثل هذا الانسان يدافع عن المرأه فی تلک المجتمعات و الأمم، فانّ ذلک كان يحصل بدافع ما يراه المالک لنفسه من ملكيه المرأه.

و تصرفه هذا يشبه ما يقوم به حين يتعدّى أحدهم على أحد حيواناته التی يملكها، فهو ينهض للدفاع لا بدافع حق يقره المجتمع للحيوان، و انما بدافع النيل من ممتلكاته و الحاق الضرر باحد وسائله المعاشيه.

انّ الانسان اليوم يقوم باستخدام انواع المطهرات و الأدويه و المبيدات للقضاء على الجراثيم و الحشرات، و لكی تذلّل له الحياه اطرافها و يحقق أكبر قدر من الرفاهيه و الاستقرار. و كذلک كان ينظر الی المرأه بوصفها كائنا طفيليا ليس لها حق اكتساب العضويه فی الوجود الاجتماعی للانسان، و انما تتمثل الغايه من وجودها فی رفع احتياجات المجتمع و تأمين حياه مرفهه للرجل.

انّ ما بين يدينا من بقايا و آثار الانسان الاول يدلنا على انّ المجتمعات البشريه يوم ذاک لم تكن تنظر الی المرأه بوصفها وجودا له حقوق اجتماعيه، بل كانت تدفع لانجاز ما يراه المجتمع- بمقاييسه يوم ذاک- من اعمال وضيعه من قبيل نقل المتاع و الأثاث، و الصيد، و الخدمه المنزليه، و تربيه الأطفال، و تهيئه الحطب، و رعايه المرضی.

لقـد اسـتمرت المرأه على مثل هذه الحال لعصور مديده، ربما بلغت الملايين من السـنين، حيث كان ينظر لها باسـتمرار على انها كائن طفيلي.

فالمرأه كانت ملكا خالصا لأبيها أو لوليّها من الرجال. و كان الرجل يملك كلّ شـي ء فيها حتى ملابسـها و زينتها و ما يمكن ان يكون من مختصاتها.

و لمّـا كـانت العلاـقه مبنيه على أسـاس التملـك، فقـد كان للرجل- المالك- ان يتصـرف بالمرأه بما يشاء، فله ان يهبها لغيره أو يقرضـها لمن استقرضـها للفراش أو الاستيلاد أو الخدمه أو غير ذلك، و كان له ان يسوسـها حتى بالقتل أو يتخلّى عنها ماتت أو عاشت.

و طالمـا كـانت ملكـا له كان الرجل يبلغ به الحال ان يقتلها و يأكل لحمها أو يقـدمه على مائـده ضـيوفه تماما كما يفعل بالبهائم خصوصا في أوقات المجاعه و المآدب.

و في ثنايـا هـذه العلاقـات جميعا لم ينس الرجل ان يسـتفيد من المرأه في اطفاء نائره الشـهوه. و حين تنتقل لبيت الرجل لم يكن ذلـك ليحصـل الّـا في اطـار حـاله البيع و الشـراء كونها من ممتلكات الرجل. و الواقع انّ ما يقال اليوم عما بلغته بعض المـدن في البلاد المتقـدمه من تخصـيص أماكن لاطفاء نائره شـهوه الرجل و اسـكاتها عبر توظيف المرأه و تسـخيرها لهذا الغرض، هو أحد بقايا تلك العصور السحيقه البائده و من رواسب أزمنه إذلال المرأه.

من مزايا تلك العصور انّ الرجل كان حرا دون قيود في ان يستحوذ على ما يريد من النساء دون ان يكون ثمه حق مناظر للمرأه. و الطلاق كان هو الآخر بعصمه الرجل، و المرأه داخله في حيّز الرجل و ولايته الى الأبد، و هي تبع لميوله

و رغباته التی تصل أحیانا- کما أشرنا- الی قتل المرأه و تقدیم لحمها علی مائده الضیوف خصوصا فی أوقات المجاعه و الضیق و القحط.

ما نخلص إلیه فی تقویم حال المرأه فی تلک العصور القدیمه الغابره، انّ المرأه کان لها شکل انسان و حسب، فیما کانت حیوانا فی آثارها الوجودیه.

المرحله الثانیه: فی المسار الحیاتی للمرأه فی المجتمع انتقلت المرأه للعیش فی اطار الشرائع الوطنیه (الملیه) و القوانین المدنیه التی ظهرت فی الأمم المتمدنه کشریعه حمورابی فی بابل و قانون الروم القدیم، و الیونان القدیمه، و ما کان سائدا من رسوم ملیه فی مصر و الصین و ایران القدیمه مما کان له وجه اشتراک مع القوانین المدنیه.

و رغم ما هناک من اختلاف کبیر فی هذه القوانین و الشرائع، الّا انّه کان بینها قاسم مشترک فی طبیعه النظره الی المرأه یمکن تصوره فی نقطتین:

الاولی: انّ للمرأه حقوقا فی المجتمع الانسانی.

الثانیه: بید انّ المرأه کائن ضعیف لا تستطیع ان تدبّر حیاتها بنفسها.

و بناء علی هذا التصوّر- خصوصا فی شقّه الثانی- کانت المرأه تابعه دائما للرجل الذی یملک حق الولایه و القیمومه علیها فی الحیاه منقاده فاقده لحق الانتخاب و الاختیار، فی الإراده و الحیاه و العمل. فالمرأه لا تعمل ارادتها کما ترید، و لا تستقل بالعمل، و لیس لها حق تملّک أثمان أتعابها و أعمالها، و لا تستطیع ان تقیم دعوی و لا أن تدلی بالشهاده و لا تصلح فی مقام القضاء و کل ما فیه أمر و نهی.

المرأه فی هذه البیئه کانت تابعه لأبیها و هی فی بیته، علیها ان تطیعه، و ارادته

علیها نافذه، فهو یزوجها لمن شاء من الرجال، أو یهبها لمن رغب منهم.

و لم تکن تـترتب للمرأه فی أغلب هـذه المجتمعـات آثـار القرابه الرسـمیه من إرث و حقـوق عـائلیه اخری، لاـ فرق فی علاـقتها باقربائها من النساء أو الرجال.

فی حین کان یعترف لها بآثار القرابه الطبیعیه التی کانت تصونها أحیانا من الزواج بالأب و الأخ و الابن.

اما فی ایران القدیمه فقد کان یحصل الزواج من المحارم. و فی الصین و أطراف الهملایا کانت القرابه الطبیعیه تحسب من خلال المرأه فقـط. و مردّ ذلـک یعود الی اجتماع أکثر من زوج للمرأه الواحـده. و یبـدو أن آثار هـذه العاده لا زال ساریا بین بعضـهم حیث تنسب الذریه الی الأم و یعرّف الأولاد بالأم و أم الأم و هکذا تنحدر السلسله النسبیه عن طریق المرأه بدلا من الرجل.

المرأه فی تلک المجتمعات لم یکن لها حق تملک الثروه، باسـتثناء ما کان یصلها أحیانا من عمل أو مهر الزواج. و حتی فی هذه الحاله کانت تحتاج الی اذن الولی و من تخضع إلیه بالقیمومه من الرجل. و الرجل الولی القیّم أبا کان أم زوجا له المشیئه النافذه فی انزال العقاب بالمرأه حتّی لو بلغ حدّ القتل ان کان یری فیه صلاحا، دون ان یجد من یعارضه.

و کـانت تمر علی المرأه أوقـات حـالکه عصـیبه فی تلـک المجتمعـات تتمثـل فی حالات ممارسـتها للفاحشه مع رجل غریب، و أوقات الحیض حیث تعدّ فی أیامه رجسا خبیثا ینبغی اجتنابه، بل و اجتناب حتی الثیاب و کلّ ما لامس جسـمها، و حین الحمل و ساعه الولاده خصوصا حین تضع أنثی.

و فی مقیاس العقوبه و الثواب کانت تخضع لازدواج غریب، فهی تبع الرجل

و ولایته حین تحسن و تقوم بما ینفع، اذ تکون الفضیله و العائده الی الرجل- الولی- أما حین تخطئ و تعثر فتعاقب بجمیع جرائمها باستقلال و بمعزل عن تبعیتها لولایه الرجل.

أجل! کان یحصل أحیانا بعض الاستثناء فی هذه البیئات حیث تنال المرأه قسطا من المال اثر مودّه خاصه من الأب أو الابن أو الزوج، و قد تصیب المال بوصیه خاصه، و ربما تحصل احیانا علی بعض المزایا الحیاتیه، الّا ان کل ذلک یمثل استثناء عن القاعده، و هو الی ذلک لا یمنحها حق الاستقلال فی الإراده و العمل.

و اذا أردنا ان نقرّب ما کانت علیه المرأه فی هذا الطور، فیمکن ان نمثل حالها بالطفل الصغیر الذی لم یبلغ، فهو یبقی تحت الولایه و القیمومه طالما لم یبلغ رشده العقلی و تنضج فیه الإراده المستقله التی تؤهله لأن یحتلّ موقعه اللائق فی المجتمع و یتصرف تبعا لارادته. و هکذا کان أولئک یقیسون المرأه علی شاکله هذا المثال، و یعتقدون ان ترک المجال مفتوحا لکی تتصرف بإرادتها سینتهی الی نتائج و خیمه علی المجتمع تقود الی اختلال بنیته و الحاق الضرر بافراده.

و یمکن أیضا تشبیه حالها بحال الأسیر الذی یقع بید اعدائه. فالأسیر هنا انسان یتمتع بکامل خصائص الانسانیه، الّا ان العدو یحجر علی ارادته و یمنعه من ان یتصرف کما یرید، لاعتقاده ان مثل هذه الإراده موجبه لفناء بنیته الاجتماعیه و النیل من وجوده و الحاق الضرر بافراد المجتمع. لذلک یحجر علیه لیبقی تحت نیر المذله و الاسر و الهوان، و لیکون المجتمع الغالب بمأمن من الاخطار.

على نفس المنوال كـانوا ينظرون الى المرأه، و يرون فى انطلاـق ارادتها داخل المجتمع و انخراطها فى ممارساته، ما يلحق الأذى فى بنيه المجتمع و يمضى به الى الشلل و الاضطراب.

و اذا كـان هـذا هو حـال المرأه فى ظـل الشـرائع و القوانين التى سـادت الأـمم القـديمه، فـان حالها لم يصل الى مرتبه الرجل فى المكانه الاجتماعيه و الدينيه فى اطار التعاليم التى تنطق بها الكتب السماويه لليهود و النصارى. فالتوراه و الإنجيل، لم تبلغ بالمرأه فى اطار نصوصـهما الموجوده بين ايـدينا، الى اكثر من الحال الذى كانت عليه فى اطار المدنيات و الشـرائع القديمه. صـحيح اننا نجـد فى التوراه و الإنجيـل، نصوصـا توصـى بالرفق بالمرأه و مـداراتها، الّا ان ما هو ثابت من خلال هـذه النصوص أيضا، انها لم ترفع المرأه فى المركز الاجتمـاعى و الـدينى الى نفس الرتبه التى يقف عنـدها الرجـل، بـل تنظر إليهـا فى مرتبه أدنى من الرجل دائما(۱).

كذلك لم تكن الممارسات الدينيه للمرأه ذات شأن فى معيار سائر الاديان و المذاهب غير السماويه.

المرحله الثـالثه: لقـد سـقنا المقـدمات الآـنفه كى تسـهّل علينـا استيعـاب الصوره عـبر معرفه الموقع الـذى احتلته المرأه فى الرؤيه الاسلاميه.

لقد انطلق الاسلام فى رويته من اعتبار المرأه فردا انسانيا و جزءا لا ينفك من

۱- بعد بحث طويل حول المرأه أمضـى المجمع الدينى الفرنسى سنه ۵۸۶ م بان المرأه انسان(!) بيـد انها خلقت لخدمه الرجل. و الى ما قبل مائه سـنه لم تكن المرأه تعـد جزءا من المجتمع الانسانى فى بريطانيا. كـذلك عمدت اكثر الاديان القديمه للقول بان عمل المرأه غير مقبول عند اللّه. أما فى اليونان القديمه فقد كانوا ينظرون الى المرأه بوصفها قذاره و نجاسه(!) أوجدها الشيطان!

المجتمع البشری. ثم منحها مکانه اجتماعیه تتسق مع التأثیر الذی یمکن ان یترکه الانسان فی المجتمع من خلال ارادته و عمله، فهی تتمتع بالاراده و لها الحریه فی العمل تماما کما لأی انسان آخر فی المجتمع.

بید انّا لا ـ نستطیع ان نتفهم عمق نظره الاسلام الی المرأه من دون ان نذکّر بمجموعه من الحقائق التی تحیط دائره حیاتنا فی الوقت الراهن. فنحن الیوم نعیش حیاتنا وسط اجواء تعصف بها ریاح سیاسیه معاکسه و أمواج مضادّه و إعلام ضاغط، و حاصل تأثیر هذه العوامل قادنا الی ان نفکّر فی جو یسوده الاضطراب و الخوف و الرعب، حتی فقدنا منهج التفکیر الصحیح، و اصبحنا نتنکّر بذریعه الاستقلال فی الفکر و عدم الانقیاد للتبعیه، الی منطق الفطره الربانی، حتی استبدّ بنا التقلید الأعمی.

فمن جهه تبنّت الکنیسه فی القرون الوسطی، و علی مدی قرون متوالیه، افکارا و تعالیم غیر منطقیه فرضتها من خلال القوه و الاستبداد، و و أدت من خلال ذلک سیلا من الأفکار الصحیحه، و دفعت بملایین النفوس البریئه الی التعذیب و الموت. و لما کانت الکنیسه بحاجه ماسّه الی تحصین مواقعها- فی العالم المسیحی- و الحفاظ علی مصالحها و مؤسساتها، فقد بادرت الی اعتبار الاسلام اخطر ندّ لها و صورته ألدّ اعدائها. و فی سبیل تحقیق هذه الغایه لم تأل جهدا فی تشویه الاسلام لدی المسیحیین، و لم تدخر وسعا فی قلب المفاهیم الصحیحه و تشویه العقائد الاسلامیه النقیه کی تحقق الغایه التی تروم لها و تجعل صوره الاسلام بغیضه فی الذهنیه و الوعی المسیحیین.

و حین حدث الانقلاب فی الحیاه الأوروبیه إبان القرون المتأخره، اثر

الاستقلال الفكرى و النهضه الصناعيه، كانت الكنيسه قد تركت آثارها السلبيه على ذهنيه هؤلاء و تصوراتهم عن الدين. فحتى بعد ان استطاع الأوروبيون النيل من القدره العالميه الممتده للكنيسه و اختزالها فى الفاتيكان و حصرها بين الجدران الاربعه لكنيسه روما، فان ذهنيتهم بقيت تستصحب و على الدوام الصوره المشوّهه التى ركزتها الكنيسه عن الدين من خلال ممارساتها الاستبداديه و تأريخها المملوء بالقمع و الخرافه و الدجل، بحيث لم يعد بمقدور هذه الذهنيه ان تنفتح على أيه حقيقه دينيه، و انما أضحى الدين مساوقا لبقايا عصر الاسطوره و الخرافه، و رديفا للتقليد الاعمى.

و حين تكون صوره هؤلاء عن دينهم مثقله بمثل هذه السلبيه فمن المؤكد انها ستكون حالكه و اكثر سلبيه بالنسبه للاديان الاخرى و من بينها الدين الاسلامى الحنيف الذى راح ضحيه التشويه الكنسى و موجه الاعلام المضاد للدين.

و من جهه ثانيه انطلق الأوروبيون بقدراتهم المذهله و بالتقدم العلمى و الصناعى الذى وصلت إليه أممهم، نحو تسخير القارات الأخرى و بسط سلطتهم على العالم و مد نفوذهم السياسى و هيمنتهم الاقتصاديه على أرجائه. و فى الطريق الى تحقيق هذه الغايه استخدمت الأمم الأوروبيه كل الوسائل و الطرق المتاحه، حتى انتهت الى اقناع انسان عالمنا بتفوّقها العلمى و العملى.

و قد كان الهدف من وراء اثبات تفوق الامم الاوروبيه علميا و عمليا هو تجاوز و سحق أنماط الحياه غير الاوروبيه، و جعلها لا تساوى شيئا لدى أصحابها، لانها لا تصدر الّا عن الخرافه و لا تعدو ان تكون ضربا من التقليد و فقدان العلم و البصيره.

لـذلك كـان حريّا بكـل انسـان ذى لب، له ادراك و شـعور، ان يخلع منطقه الربانى و ان يسـلّم بنموذج الحياه الأوروبيه و ينقاد بالتبعيه لمنهجها.

لقـد اسـتطاعت الاتجاهات الغربيه ان تلقننا بنجاح، و تلقى فى أذهاننا ان حـدود العالم تبـدأ و تنتهى بالغرب، و ان الفضاء الغربى هو الذى يستحق ان يحمل لوحده لقب العالم. أما الذى يستحق لقب الانسان من بين بنى البشر فهو الانسان الغربى وحده!

و على هـذا أضـحت السـعاده الانسانيه رهينه لمن يرومها بالمثال الأوروبى، حيث تحوّل منهج الحياه الأوروبيه الى النموذج الذى يستحق الاحتذاء لوحده.

و لما دخل المثقفون (المتغربون) على الخط أخذنا نسمع مقولات نظير قولهم:

ان الاحكام الدينيه و الضوابط الاجتماعيه السائده بيننا اضـحت قديمه، و هى غير قابله للتطبيق فى دنيانا المعاصـره، و انّ ما نحتاج إليه هو قوانين عصـريه؛ و ان العالم المتمدن (المقصود بالعالم من اقوالهم: العالم الغربى تحديدا. و المقصود من الانسانيه الانسان الغربى حصرا) اعتمد النهج الفلانى و هكذا.

و من جهه ثالثه علينا ان نعترف بحقيقه افتقارنا الى الاسـتقلال الفكرى بشـكل كلى، فمع ما يشكله هذا الاعتراف من مراره الّا ان علينا ان نسـجّل بصـراحه وضوح ان تأريخ ألف عام من القلق و الاختلاف و الشحناء ملئت باستبداد الحكام و هوس اولياء الأمور و صـلفهم، ادّى ليس الى ان نفتقد للاسـتقلال الفكرى وحده و حسب، و انما قاد أيضا الى ان يتبدّل منهج التفكير الحر و المنطق الربانى الى كتله من العصبيات القوميه و الجمود و الخمول الأجوف الفارغ.

لقد أدى اجتماع هذه العوامل الى ان تترک آثارها علينا، فاضحينا نتنكر - بذريعه

حریه الفکر و کسر القیود و التحرّر من عوامل الجمود- الی منطقنا الربانی و ان نضعه جانبا، و نیمّم الوجوه شطر نهج التقلید الکامل للغربیین، بحیث لم یعد لنا سوی الانقیاد و التبعیه لأقوالهم و سلوکهم.

فی أسار هذه التبعیه الشامله بلغ بنا الاستلاب حدا خطیرا اذ اخذنا نولی وجوهنا شطر الأوروبیین لننتظر منهم معرفه ما یخصنا من حقائق و ما یعنینا من تفسیر لأمور معنویه و شرح لمعارف تفصیلیه تختص بوضعنا الداخلی. و قد فاتنا ان نتذکر ان معلومات هؤلاء التی نتلقاها و ننتظرها لم تکن الّا السوابق الذهنیه و الخواطر السلبیه الراکزه فی وعیهم عنا و عن الاسلام الموروثه من زمن القرون الوسطی. أو انها فی الأکثر خلیط عجیب غریب من دراسات المستشرقین، التی یکفی فی حقّها حین نتأملها ان نترحم مائه مرّه علی ما کتبه القساوسه و الباحثون فی عهد الحروب الصلیبیه!

و الّا ما ذا نقول فی تقویم المعرفه الاستشراقیه، و المستشرقون یکتبون: ان محمدا تزوج من خدیجه فی السابعه من عمره، و ان الذی تولی الخلافه بعد عمر هو علی، و ان المدفون فی مدینه الکاظمیه (من مدن العراق) هو الامام الحادی عشر من ائمه الشیعه، و نظائر ذلک؟

وفق هذا السیاق و بناء علی هذا المنطق و الاتجاه ولدت الکتابات التی تدرس مکانه المرأه و موقعها الاجتماعی فی الرؤیه الاسلامیه، فقالوا: انّ المرأه فی الفهم الاسلامی تعیش الأسر و الحرمان الکاملین من حقوق الحیاه الاجتماعیه، و هی فاقده للاراده و لحریه العمل؛ و فی الارث لا- یعدو نصیبها نصف ما للرجل (و یحصل هذا فی اطار العنوان الشکلی فقط دون ان یکون له نصیب من التطبیق العملی!).

و ذكروا: انّ المرأه لا ـ بدّ و ان تبقى – فى اطار رؤيه الاسلام – سجينه أربعه جدران البيت، و ان تحرم من العلم و الكتابه، و اذا اقتضت الضروره لخروجها أحيانا فعليها ان تلتف بشادور (عباءه) أسود بحيث لا يمكن تمييز أمامها من قفاها!

بملاحظه هذه المنزلقات و المخاطر التى تكتنف البحث ينبغى لنا اذا رمنا شرح و توضيح موقف الاسلام من المرأه، أو من أيه مسأله أساسيه أخرى من المسائل الاسلاميه، ان نلتزم جانب التعقل الحر و المنطق الربانى، و ان نرجع الى النصوص الدينيه و نستند إليها فى معرفه العلاقات و الحقوق و الصله التى تجمع بينها و القاعده التى ترتكز عليها، دون ان نصغى الى الايحاءات التى تصدر من هذا الجانب أو ذاك، أو نحيد عن النهج الى هذا الطرف أو ذاك.

القواعد العامه للتشريع الاسلامى

ليس ثمه شك فى انّ الخصيصه التى تميّز الانسان و تمنحه الخصوصيه إزاء الحيوان هو توفره على خاصيه التعقل، بحيث يكون بمقدوره ان يوظّف معطياته الحسيه، فيستنتج و يعمّم و يستخلص الكليات، ثم يقوم بتنظيم المعلومات على نسق فكرى ليخرج منها بنتائج كليه يكشف بها عما يكتنفه من مجهولات.

صحيح انّ للانسان أحاسيس داخليه و عواطف زاخره يستفيد منها فى طى مسيره الحياتى، الّا ان خصوصيه الحياه الانسانيه تفرض ان تنقاد هذه العواطف و الأحاسيس الى سلطان الجهاز العقلى ثم تسرى آثارها انطلاقا من هناك. و الّا اذا لم تخضع الأحاسيس و العواطف الى مركز السيطره العقليه، فانّ الانسان يستوى مع الحيوان فى هذا الجانب، بل قد تتفوق بعض الحيوانات على الانسان بمراتب فى غزاره العاطفه و رهافه الاحساس.

القرآن الکریم یؤکـد بـدوره فی آیـات کثیره علی نعمه العقل التی وهبت للانسان و اصـبح من خلالها مسـئولا عن حواسه و عن عقله أیضا. یقول تعالی:

هُوَ الَّذِی أَنْشَأَکُمْ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَهَ(۱).

و یقول تعالی: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا(۲).

تأسیسا علی هـذا الأصل ارتبط الاجتماع الانسانی المنبثق عن جهاز خاص، بخصوصـیه العقل و القدره علی التعقل. و به ارتبطت القوانین و الضوابط الاجتماعیه بمعاییر التشخیص العقلی السلیم، و لیس بالرغبات و العواطف و الاحاسیس.

و بـذلک یکون المجتمع محکومـا بتنفیـذ القوانین التی تعـدّ حقـا فی معـاییر العقل، حتی لو جاءت خلافا لرغبات و میول أکثریه أفراده. و السبب انّ الانسان مدعوّ لطیّ مسیر السعاده عبر النظر الی هدف شخّصه العقل کمرتکز للسعاده، فما یشخصه العقل علی هذا الصعید هو الذی یرتقی الی ان یکون غایه الانسان فی السعاده، و لیس ما تملیه العواطف و المیول الحیوانیه.

یقول تعالی: یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَ إِلی طَرِیقٍ مُسْتَقِیمٍ(۳). و یقول تعالی:

وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ(۴).

فالاسـلام اذا یمجّـد النوع الانسـانی و یردّه الی المرأه و الرجل علی حـد سواء، دون ان یکون ثمه فرق فی الانسانیه بین الـذکر و الانثی. و آیه ذلک انّ الانسان

۱- الملک: ۲۳.

۲- الاسراء: ۳۶.

۳- الاحقاف: ۳۰.

۴- المؤمنون: ۷۱.

مهما کان جنسه ذکرا أو انثی فهو فی المحصله الاخیره ثمره لعمل تناسلی مشترک بین الرجل و المرأه.

یقول تعالی: أَنِّی لا أُضِیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ(۱).

و یقول تعالی: یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ(۲).

وفق هذا الأصل نظر الشرع الاسلامی الی المرأه نظیر نظرته الی الرجل، فهی کالرجل علی السواء فی کونها جزءا کاملا- فی المجتمع الانسانی، تتساوی و ایّاه فی ایجاد البنیه الاجتماعیه. علی هذا الأساس ساوت أصول التشریع بین الاثنین فی منح الرجل و المرأه حقا متعادلا فی حریه الإراده و العمل.

بید انّ ما ینبغی ان ننتبه إلیه انّ لازمه ان یکون أحد أفراد المجتمع جزءا کاملا فیه، لا تقضی أبدا بتساوی الأفراد فی المزایا. و السبب انّه مع فرض الجزئیه (أی ان یکون الفرد جزءا کاملا فی أصل بنیه الوجود الاجتماعی) فان التفاوت فی الوزن الاجتماعی یستوجب تفاوتا متقابلا فی الحقوق الاجتماعیه المترتبه.

و هذه بدیهه یشهد بها تأریخ المجتمعات الانسانیه، و هی تشمل الرجل أیضا و تسری علیه، اذ لا یحل ابدا فی معاییر المجتمعات ان یتساوی الاستاذ العالم مع الجاهل و یکون للثانی نفس وظائف الأول، و لا یجوز فی أعراف الاجتماع الانسانی ان یتسنم الساذج البسیط وظیفه تحتاج الی الخبره و الکفاءه، و لا أن

۱- آل عمران: ۱۹۵.

۲- الحجرات: ۱۳.

تتساوى المواقع بين المتهوّر الظالم و بين العادل الملتزم.

ما هو صحيح ان يتساوى الجميع أمام القانون. و معنى هذه المساواه ان تطبّق أحكام العداله على الجميع. أما فى المسائل الاعتباريه و من مصاديقها الوزن الاجتماعى و الحقوق المترتبه، فثمه فوارق تتبدّى بين العالم و الجاهل، و الحاكم و المحكوم، و الصغير و الكبير، و العاقل و الساذج، و الملتزم المتقى و المتهور الجائر، فهذه الفوارق الاعتباريه و ما يترتب عليها من مزايا اجتماعيه تعد ضروره لادامه الاجتماع الحياتى، و بخلاف ذلك سيئول هذا الاجتماع الى التلاشى و الانهدام.

تأسيسا على ما مضى علينا ان نفرّق بين أمرين؛ بين أصل العضويه فى المجتمع الانسانى، و بين كيفيه هذه العضويه. فالتمييز بين الأمرين و عدم الخلط بينهما هما من ضرورات البحث. و عليه تكون رعايه العداله الاجتماعيه بين أعضاء المجتمع بحسب ما يستحقه كل واحد منهم من حقوق، هى واحده من اللوازم الضروريه للاجتماع الانسانى التى لا يجوز التفريط بها.

ما ذا أبدع الاسلام فى موقع المرأه الاجتماعى؟

عند ما أطلت شمس الاسلام على أفق العالم و عم ضوؤه أرجاء الانسانيه، كانت الدنيا تنقسم الى حاضرتين:

الأولى: هى مجموعه الأمم المتحضره من قبيل امبراطوريه الروم و فارس، و الأمم التى تعيش فى حواضر مصر و الحبشه و الهند و الصين. و المرأه فى هذه الأمم كان لها حكم الأسير، فهى انسان بيد انّه يفتقد الى حريه الإراده و العمل، و يحرم من المزايا الاجتماعيه العامه، فالمرأه فى هذه الأمم لا ترث، و لا يحترم

عملها، و هی تبع للرجل فی الملبس و المأکل و السکن و الزواج و الطلاق، لیس لها حق التصرف فی هذه الشئون و لا تملک الاستقلال فی المعاشره و التصرّف بالمال و نظائر ذلک.

المرأه فی هذه المجتمعات کانت تابعه للرجل فی جمیع ضروب النشاط الانسانی لا تستطیع ان تنفلت قید شعره عن ارادته و ولایته، و حین یقع العدوان علیها لیس لها الحق فی الشکوی أو التظلّم و ان فعلت لا یعتنی بها، و انما للرجل ان یقوم بالدعوی لو شاء.

الثانیه: مجموعه الأمم و القبائل المتخلفه نظیر أهالی إفریقیا و غیرهم من الأقوام المبثوثین فی أرجاء المعموره. هؤلاء لم یعدّوا المرأه انسانا أصلا، فهی عندهم فی صف الحیوان و لا تعدو ان تکون وجودا طفیلیا فی المجتمع، و هی کالجراثیم المضره غیر ان للمجتمع حاجه ضروریه إلیها.

المرأه بین هؤلاء الأقوام تقوم بأشق الاعمال و أکثرها و ضاعه- فی مقیاسهم- کالصید و حمل الأثاث و خدمه الرجال، و التمریض، و رعایه الاطفال، مضافا الی انها کانت تطفئ شهوه الرجل زوجا کان أو غیره. أما فی أوقات القحط و المجاعه، و عند الولائم و الضیافات، فکانت تقتل و یقدّم لحمها طعاما علی موائد الضیوف! علی هذه الصوره الاجمالیه کانت أوضاع العالم فی نظره الأمم و الأقوام الی المرأه حین بزغت شمس الاسلام و أطلّ بنوره علی البشریه.

اما وضع العرب فی الجزیره فقد کان ینطوی علی خصوصیه معینه. فقبائل الجزیره کانت خارجه عن اطار الأمم المتمدنه الکبیره فی أرض الروم و فارس

و الحبشه و مصر، و هى فى الداخل كانت محصوره بين يهود يثرب و أطرافها و نصارى اليمن و العراق.

هـذه القبائل كانت تتخـذ الوثنيه دينا، و هى فى أعراف الحياه و تقاليدها كانت تجمع بين مؤثرات الأمم المشار إليها، حتى انتهى التفاعل و علاقات التأثير الى ان تكون لها خصوصيه ينطوى عليها مثالها الحياتى.

و هكـذا نخلص الى انّ حواضـر الروم و ايران و الأـمم الاـخرى كانت تسـحق عامه حقوق المرأه، و تنظر إليها تابعا لاراده الرجل دون ان تقيم لها وزنا اجتماعيا.

و بتـأثير الأخلاق البـدويه عـدّت المرأه عارا فى نظر قبائل الجزيره العربيه، يثير وجودها النفره و التشاؤم، حتى انّ بنى تيم بـدءوا- لواقعه معروفه مع النعمان بن المنذر أسرت فيها عدّه من بناتهم- بوأد البنات، قبل ان تسرى فى غيرهم من القبائل.

و بخصوص هذه الرؤيه الجاهليه السائده حول المرأه نقرأ التصوير القرآنى:

وَ إِذا بُشِّرَ أَحَـدُهُمْ بِالْـأُنْثى ظَـلَّ وَجْهُهُ مُسْـوَدًّا وَ هُـوَ كَظِيمٌ يَتَوارى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مـا بُشِّرَ بِهِ أَ يُمْسِـكُهُ عَلى هُونٍ أَمْ يَـدُسُّهُ فِى التُّرابِ أَلا ساءَ ما يَحْكُمُونَ(۱) و عن الوأد يتحدث القرآن فى مكان آخر: وَ إِذَا الْمَوْؤُدَهُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ(۲).

فى مثل هذا المحيط الذى ترسف فيه المرأه تحت نير الاضطهاد و الظلم، جاء

۱- النحل: ۵۹.

۲- التكوير: ۹.

الاسـلام لينظر إليهـا بوصـفها جزءا حقيقيـا فى الاجتماع الانسانى و عضوا كاملا فيه. لقـد حرّر الاسـلام المرأه و منحها الحريه فى الإراده و العمل.

و المرأه فى الرؤيه الاسـلاميه ترث تماما كما يرث الرجل عن اسـلافه و أهله و ذوى قرابته كالأب و الأخ و العم و الخال، سواء أ كانت فى بيت أبيها أو زوجه لرجل. و لها ان تقوم بما تراه من الأعمال الحياتيه شـرط ان يكون مشروعا، و هى حرّه فى الاختيار، و لأعمالها قيمه اجتماعيه بحيث تنال ما تستحق من الاحترام.

و بالنسبه لمـا يأتيها من عملها فهو لها؛ و لها الحق الكامل فى التظلم و الشـكوى عبر الرجوع مباشـره الى المراجع المتخصـصه. و حين يصيبها العدوان لها ان تقيم الدعوى و الشهود لاثبات حقوقها و المطالبه برد الحيف و الظلم عنها.

و ليس للرجل أى لون من الولايه و القيمومه و التحكّم على المرأه و هى تقطع المراحل المشار إليها من مسيرها الحياتى.

يقول تعالى: فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ(۱)، و يقول تعالى: وَ لِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ(۲).

و مـا نختم به هـذه الفقره هو الاشـاره الى انّ سـيره رسول اللّه (صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم) هى المجال التطبيقى الحيوى الـذى يزخر بتفاصيل هذه الرؤيه الاسلاميه الى المرأه، مما لا مجال للدخول فى تفاصيله هنا.

تعديل حقوق المرأه بالقياس الى الرجل فى الاسلام

تقوم الرؤيه الاسلاميه على ان يكون قسط المرأه من الارث نصف نصيب

۱- البقره: ۲۳۴.

۲- النساء: ۷.

الرجل. يقول تعالى: لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ(۱).

بيـد انّ هـذا الحکم لوحده لا يعکس کامل الرؤيه الاسـلاميه. فما يبدو هنا نقصا فی حصه المرأه من الارث يتدارکه الاسـلام فی موطن آخر حين يفرض علی الرجل وجوب النفقه علی المرأه.

لذلک نحتاج لمعرفه موقف الاسلام کاملا ان نتدارک الموضوع عبر زاويه اخری تمنحنا رؤيه حقيقيه متکامله للموقف.

ليس ثمه شـک ان روح العـاطفه و الاحسـاس تتغلب فی بنيه وجود المرأه علی الجانب التعقلی. و کل أوضاع المرأه و أحوالها و ممارساتهـا هی تجليـات لغلبه هـذه الروح اللطيفه. و فی الجـانب الآـخر نجـد ان الرجل يقف بطبيعته و بنيته الوجوديه فی الطرف المقابل.

و علينـا ان نتـذکر الآـن مـا اثبتنـاه فی فقره سابقه من ان الاسـلام يشـيد تنظيم الاجتماع الانسانی علی الجانب العقلی و ليس علی الجانب الذی تغلب فيه العاطفه و الأحاسيس.

و حين ندقق الآن بمآل الثروه فی المجتمع الانسانی نجد أولا انّ ثروه العالم فی کل عصـر تتعلق باهل ذلک العصر، اذ يستفيدون منهـا ما زالوا أحياء ثم يورثونها الی الطبقه التی تليهم، ثم التی تلی هـذه الطبقه، و هکـذا. فاذا قسـمنا أفراد المجتمع الانسانی الی نصف من الرجال و نصف آخر من النساء، فانّ ثلثی ثروه ذلک العصر سيکون مآلها الی الرجال، فيما يکون مآل الثلث الآخر من نصيب النساء.

۱- النساء: ۱۱.

و بموجب ما على الرجل من حق الانفاق على المرأه، فانّ ثلثى ثروه الرجال ستصرف بالمناصفه بين الرجال و النساء فيما يبقى ثلث النساء من المال و الثروه محفوظا.

و الحصيله الأخيره التى نخلص إليها، ان ثروه العالم فى كل عصر تناط بالرجال و النساء بنسبه ثلثين للرجال و ثلث للنساء، و بمقتضى وجوب نفقه الرجل على المرأه، سيئول ثلثا الثروه العالميه الى المرأه و يصرف عليها (الثلث الأول هو نصيبها الطبيعى المحفوظ لديها، و الثلث الثانى هو الذى ينفقه الرجل عليها من ثلثيه بفعل حكم وجوب الانفاق) فيما لا يكون يتصرف الرجل سوى ثلث الثروه العالميه.

و هكذا تنتهى النسبه الى ان تكون معكوسه عمليا عما لاحظناه مطلع هذه الفقره من تفوق الرجل على المرأه فى المال. و بحسب هذا السنخ من التقسيم نجد انّ الرجل مسلّط من حيث المالكيه و القيمومه على الجانب الأعظم من ثروات الأرض و أموال العالم فى كلّ عصر. فى حين تستحوذ المرأه على قدر مهم- و ليس أعظم- من هذه الثروه لها حق التصرف بها و الاستفاده منها كما تشاء.

و العدل الاجتماعى لا يقتضى فى الواقع أكثر من ذلک فى ضمان حمايه الثروه و تداولها بأمان، حيث أوكل الجزء الأعظم منها الى العقل يحميها و يديرها، فيما أناط الاستفاده منها الى متطلبات العاطفه و الاحاسيس.

فالعقل يحمى و يدير و العواطف تستلذ و تستفيد من المال، أى: الرجل يدبّر المال و ينميه فى الأغلب، و المرأه تنتفع به و تسفيد منه فى الغالب. و فى جانب آخر عدّل الاسلام ميزان الحقوق بالقياس الى الرجل، حين احترم عمل المرأه

و ما يفضى إليها من ملكيه. فالاسلام منحها استقلالا كاملا فى ذلك دون ان يفترض أى مانع، أو يعترف لقيمومه الرجل و ولايته فى الحد من سلطه المرأه على مالها و ما تجنيه من عملها. فهى فى هذا الجانب تملك حريه الإراده و العمل.

وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ(۱).

و فى جانب العلم و التعلم و التربيه و الروابط الاجتماعيه المشروعه و علاقات المعاشره (المشروعه) لم يضع الاسلام أى فرق مهما كان بسيطا بين المرأه و الرجل، شرط ان لا تتظاهر المرأه بزينتها و لا تنقاد الى السلوك الذى يكون مثارا للذه و الاغراء و تحفيز شهوات الرجال. فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما فَعَلْنَ فِی أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ(۲).

و فى بعد آخر مال ميزان الاسلام فى تعديل الحقوق الى فرض المساواه بينهما فى الأعمال و المزايا الدينيه التى تعدّ بنظر الاسلام منشأ لاختلاف ما يستحقه الانسان من مركز و كرامه و احترام، فلا فرق بين الرجل و المرأه فى ذلك. أَنِّی لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ(۳)، و كذلك قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ(۴).

فالتفاضل بينهما فى التقوى و لا كرامه الّا بالتقوى دون فرق بتاتا بين الرجل و المرأه، و دون ان يكون للرجل امتياز، فالمرأه المؤمنه بدرجات الايمان، أو

۱- البقره: ۲۲۸.

۲- البقره: ۲۳۴.

۳- آل عمران: ۱۹۵.

۴- الحجرات: ۱۳.

الملیئه علما، أو الرزینه عقلا، أو الحسنه خلقا، و بعباره مجمله: المرأه الأکثر تقوی أکرم ذاتا و أسمی درجه مما لا یعادلها فی ذلک ألف من الرجال فی الاسلام. فهی أحق منهم بالتکریم و جدیره بالاحترام، و مقدمه علیهم فی ذلک.

و حین نصل الی میزان الاسلام فی تعدیل حقوق المرأه فی النکاح و الزواج، نجده أعطاها الحریه فی الزواج ممن تشاء.

و لکن لان فرائض الارث و موازین الزواج بنیت علی أساس النسب، لم یبح الاسلام للمرأه ان تتخذ أکثر من زوج، أو أن تتصل برجل آخر فی الفراش، فی حین أباح الاسلام للرجل ان یتخذ أکثر من زوجه شرط ان یکون قادرا علی ان یعدل بینهن.

و هذا التدبیر الاسلامی یبدو هو الآخر متسقا مع المنطق اذا تأملنا فی الموضوع من زاویه طبیعه المجتمعات البشریه و ما یحفل بها من أحداث غیر متوقعه. و توضیح ذلک اننا لو انطلقنا من فرضیه تساوی عدد النساء للرجال فی المجتمع الانسانی (کما تشیر الاحصاءات لذلک فی الاغلب) و جعلنا موالید احدی السنوات من الاناث و الذکور منطلقا لنا، فسنصل بعد عدد متساو من السنوات، و لیکن سن بلوغ الذکور مثلا، الی النتیجه التالیه: ان عدد الاناث المؤهلات للزواج فی هذه السنه یفوق بمرّات عدد الذکور المؤهلین للزواج، بسبب ان الانثی تبلغ و تصل سن النضج و الزواج قبل الذکر.

من جهه ثانیه نجد ان النساء فی العاده- باستثناء فئه معدوده- یبلغن سن الیأس فی الخمسین من عمرهن و ما فوق، فی حین یبقی الرجل محافظا علی قدرته التناسلیه و تولید الذریه الی آخر عمره، فاذا افترضنا تساوی عدد الرجال

و النساء فى المجتمع، و اضـفنا إليه منع الرجل من الاقتران باكثر من مرأه واحده، فان الحصيله ستميل ضد النساء حيث يبقى عدد منهن بلا أزواج.

علاوه على ما مرّ نجد ان للحوادث الطبيعيه دورها و فعلها المؤثر فى هذا المجال. فالحروب و الأعمال الشاقه و الكوارث الخطيره غالبا ما تحصد عددا كبيرا من الرجال، فيما يبقى المجتمع يرزح تحت وطأه كثره من النساء الأرامل و من الفتيات المؤهلات للزواج. فاذا حرمنا على الرجل ان يتزوج بأكثر من واحده فان الحصيله لن تكون سوى انهيار بنيان العفه و شيوع الحرام فى المجتمع.

لقد اثبتت مجريات الأحداث خلال الحربين العالميتين الأخيرتين صحه هذه الحقيقيه، حتى بلغ الأمر بجمعيه المانيه للنساء الأرامل و غير المتزوجات الى ان يطلبن من الدوله الاقرار بقانون يسمح بتعدّد الزوجات- اى العمل طبق القانون الاسلامى لحل مشكلاتهن، بيد انهن لم يحصلن على ما يردن لموقف الكنيسه الرافض للتعدّد.

و هذه الواقعه هى بنفسها خير دليل على ان رفض النوع النسوى لتعدّد الزوجات هو بفعل العاده و الجرى على المألوف، و لا يعكس ضروره من ضرورات الطبيعه و الفطره. و هى الى ذلك خير جواب على الاعتراضات التى تساق لموقف الاسلام، و هى تدّعى ان حكم تعدّد الزوجات يكسر عواطف المرأه و ينال من أحاسيسها و يصيبها بالكآبه النفسيه، و يبعث فيها حب الانتقام، مما يقود الى نشوء حوادث لا تحمد عقباها.

فالمدلول الذى تنطق به هذه الحادثه و نظائرها، ان الحاجه الى الرجل و نقص

الأزواج يدفعان الى موقف مخالف للافكار المشار إليها فى طى الاعتراضات آنفه الذكر، و يقودان الى التسليم بمبدإ تعدّد الزوجات.

و اذا كانت مجتمعات قبل الاسلام تفتح الباب لتعدّد الزوجات دون حساب، فان الاسلام حدد العدد بأربع زوجات. و قد مضت عصور طويله على تنفيذ هذا الحكم دون ان نشهد- كما يزعم- انفلات حبل النظم فى نظام المجتمع، أو سياده الفوضى و شيوع الهرج و المرج.

ثم علينا ان ننتبه جيدا فى جواب من يقول ان طبع جنس المرأه يأبى التعدّد بباعث الغريزه الطبيعيه، الى ان الزوجه الثانيه و الثالثه و الرابعه لم ينبتن من الارض فجأه، أو يؤتى بهن من كواكب أخرى، بل هن من هذه الدنيا، و ممن يفترض فيهن أن يكن من المعترضات على تعدّد الزوجات بفعل الطبيعه و الفطره! و بعد فان الاسلام لم يشرّع تعدّد الزوجات على نحو الوجوب و الفرض و انما جوّز ذلك و أباحه لمن استطاع ان يقيم القسط من الرجال. و رغم ذلك أيضا فان فى الفقه الاسلامى وسائل تمنح المرأه لو أرادت ضمانا لامتناع الرجل من الزواج باخرى، أو أن تلزمه بالطلاق لو شاءت.

و نظير هذا الكلام يصح فى حال الطلاق، فمع ان زمام الطلاق فى أصل التشريع بيد الرجل الّا ان المرأه تستطيع ان تتوسل بطرق- شرعيه- معينه تطلب من خلالها طلاقها من الرجل، أو تعيّن سلفا مواطن الضروره، ثم تتوسّل بعد بالطرق المشار إليها فى تحصيل الطلاق، لتؤمّن بذلك حقّها، و تشعر باستقرار النفس و هدوء البال. اى انها تلجأ لطلب الطلاق فى حال انتهاك الضرورات المعيّنه سلفا.

و مع ذلک کلّه فان مسأله تشریع الطلاق فی عالم الزوجیه و ایکال حق ممارسته الی الرجل- و ان کان بمستطاع المرأه ان تؤمن لنفسها هذا الحق بطرق خاصه و بصوره غیر مباشره- هو من المفاخر الخاصه بالدین الاسلامی الحنیف.

لقـد کان أمام الأمم المتمـدنه و الدول التی تحترم القانون فی العالم، ان تقطع شوطا طویلا زاخرا بالمآسـی و الآلام قبل ان تذعن اخیرا الی الاقرار بقانون مشروعیه الطلاق.

و مع ذلـک فـان الحظ لم یحالفها کاملا حین أعطت هـذا الحق بیـد الرجل و المرأه علی حـد سواء، فانتهی الأمر هـذه المرّه الی کثره المعـدلات السـنویه للطلاق (خصوصا الطلاق الذی یتم بطلب المرأه) و أعید انتاج المشـکله الاجتماعیه من بعد جدید أخذ بـدوره یهز کیانات تلک الـدول التی علیها ان تفکّر هـذه المره بالحلول الناجحه للحـد من کثره الطلاق، خصوصا بعد ان أکدت معطیات الواقع متانه الرؤیه الاسـلامیه فی منح الرجال حق الطلاق اذ یلاحظ المستقصی لبواعث المرأه فی طلب الطلاق کما تنشر فی الصحف و المجلات و وسائل الاعلام صواب الرؤیه الاسلامیه فی هذا المجال.

موارد تحدید المرأه فی الاسلام

تبیّن من خلال البحوث السـابقه ان المرأه فی الرؤیه الاسـلامیه لیست أقـل شأنـا من الرجل فی مختلف قضایا الحیاه و الامتیازات الاجتماعیه، و ان لها فی کل الأوضاع الاستقلال فی الإراده و العمل دون ان تنقاد الی قیمومه الرجل و ولایته.

و لکن ما تستطیع ان نشیر إلیه هنا علی سبیل المسلمات و الأمور القطعیه هو لزوم اطاعه المرأه للرجل فی الفراش.

و لما کنا نتحدث فی الموارد التی تفرض فیها المحدودیه علی المرأه، فانا نجد ان الاسلام یکل ثلاث قضایا الی جانب العقل و ینأی بها عن محیط العواطف و الأحاسیس؛ و هذه القضایا الثلاث التی یجب ان یناط زمامها الی العقل، هی:

الحکومه، القضاء، و الجهاد.

ان ما نستفیده من النصوص الدینیه و سیره رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ان المرأه لا تتولی الحکومه فی المجتمع الاسلامی، و لا یناط بها امر القضاء، و لا تتولی القتال المباشر فی الجهاد بمعنی المقارعه و لیس مطلق الحضور. أَ وَ مَنْ یُنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَهِ وَ هُوَ فِی الْخِصامِ غَیْرُ مُبِینٍ(۱).

فالرجل هو المسئول عن هذه الحقول الثلاثه الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ(۲) لارتباط هذه القضایا بالجانب العقلی و حاجتها الی الروح العقلیه، فی حین انها تضطرب و تتبدّد اذا خالطتها العواطف و الأحاسیس کما هو ثابت بالتجربه التی لا تدع مجالا لأدنی شک و لا تبقی مبررا لاستئناف البحث و التحلیل.

لقد اهتمت الأمم و المدنیات الحدیثه بالمرأه فی القرون المتأخره، و حاولت المدنیه الغربیه ان تضع النساء فی مصاف الرجال تقریبا، و بذلت فی سبیل ذلک الکثیر فی التربیه و التعلیم کی تساوی بینهما، فکانت الثمره الآلاف و الملایین من النساء المتعلمات، التی ظهر من بینهن النابغات فی العلوم و المبدعات فی المجتمع، بید ان هذه الأمم عجزت أن تصل بالمرأه الی حدّ المساواه مع الرجل

۱- الزخرف: ۱۸.

۲- النساء: ۳۴.

فی مجال الرئاسه و الحکومه و القضاء و التشریع و فی مجال القتال المباشر، بل لم تصل نسبه النساء الی الرجال فی هذه الحقول الی رقم منظور یعتد به.

و لیس بمقدور المرء أن ینسی قصه الضابطه الفرنسیه العضو فی قیاده الجیش الفرنسی و ما قامت به أوائل الحرب العالمیه الثانیه حین بادرت- علی ما تنقل الصحف- الی تصمیم قبعه- نسائیه جمیله علی طراز خاص یحمل فی مقدمته علامه «مقص» فی الوقت الذی کانت فیه الحرب تدور داخل الأراضی الفرنسیه، و کرات النار تنهمر من السماء، و الأرض تمور بدماء الضحایا!

المتعه أو الزواج المؤقت

اشاره

فی عـددها المرقم ۶۱۶۹ و المـؤرخ (۱۳/ شباط/ ۱۹۶۴) نشـرت صـحیفه «کیهـان» مقالا بامضاء «السـید مردوخ» یحمل فیه علی المذهب الشیعی لتجویزه نکاح المتعه(۱).

لقد حاول السـید مردوخ ان یسـبغ علی مقاله طابعا استدلالیا، بید انه لم یفعل اکثر من ان یضع یده علی مسائل خلافیه اثیرت منذ ما یقارب الألف و الاربعمائه سـنه، و أجیب علیها مئات المرّات و بحثت فی الکتب الفقهیه و الکلامیه للمذهبین الکبیرین الشـیعه و السنه.

و ما دفعنا للإجابه علی ما ورد فی المقال هو مرادنا فی ان نوضّح ان هذا السیّد (کاتب المقال) لم یتوفر علی موضوعه بالقراءه و البحث الکافیین. و انما ارتضی لنفسه بدوافع التعصّب المذهبی ان یکون ضحیه بعض الکلمات المسموعه التی

۱- إثر الکلام الذی ادلی به د. راسل من ان الانسان هو من نوع الموجودات التی لا تکتفی بطبعها بمرأه واحده، بادرت صحیفه« کیهان»- من اشهر صحف طهران المسائیه التی لا تزال تواصل صدورها- فی شباط/ ۱۹۶۴ الی فتح باب المناقشه حول الموضوع عبر باب اطلقت علیه عنوان« العمود الحر». و قـد کان من الطبیعی ان یتداعی النقاش الی مسأله المتعه أو الزواج المؤقت. و بصدد الموضوع الاخیر نشـرت الصـحیفه مقالا للسـید مردوخ احد علماء السـنه من کردسـتان حمل فیه علی فقهاء الشـیعه لقولهم بجواز نکاح المتعه، مما حدا بالبعض ان یطلب من العلامه السـید محمّد حسـین الطباطبائی ان یرد علی مقال السید مردوخ، فما کان من المؤلف الّا ان اسـتجاب للطلب، بید ان الصحیفه بادرت فجأه لغلق ملفّ الموضوع و لم ینشر المقال الذی رأینا ان ندرج نصه فی هذا الکتاب محرر الکتاب- خسرو شاهی].

خالها کافیه للاقناع، و قـد ظن انه یقدّم بذلک تحفه الی قرّاء الصـحیفه الکرام من وراء ظهر فقهاء الشـیعه الذین ظنّ انهم غافلون عن مثل هذه المسموعات!

و شاهـدنا علی ما نـذهب إلیه، هی الروایه المضـحکه التی افتتح بها مقاله، حیث نقل النص التالی: «متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه حلالا و انا احرمهما و اعاقب علیهما: المتعه و لحم الحمر الانسیه».

و الـذی یبعث علی السـخریه فی هـذا النص هو طابعه التلفیقی و نسـبه القول به الی علماء الشـیعه. و التلفیق واضح من الجمع بین صـدر الخبر الـذی یروی عن کلاـم للخلیفه الثـانی، و ذیله الـذی یروی من کلام لأمیر المؤمنین علی (علیه السـلام) کما هو علیه النص فی البخاری و غیره ممّن نسب تحریم المتعه الی رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

و لکی یتضـح الطـابع التلفیقی اکثر فی نص المقـال نعود الی الاـصول، فی خطبه الخلیفه الثـانی انه قـال: «متعتـان کانتا علی عهد رسول اللّه علیه السلام، و انا انهی عنهما و اعاقب علیهما: متعه الحج و متعه النساء»(۱).

اما نص ما نقلوه عن علی (علیه السـلام) فهو: «ان رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم نهی عن متعه النساء یوم خیبر، و عن اکل لحوم الحمر الانسیه».(۲).

و الآن لنقارن بین هذین الاصلین؛ بین النص التلفیقی الذی ساقه السیّد مردوخ

۱- النص عن تفسـیر القرطبی، و قد تسالم علیه اهل النقل و أرسـلوه ارسال المسلمات کما عن تفسیر الرازی، و البیان و التبیین، و زاد المعاد، و احکام القرآن، و الطبری، و ابن عساکر و غیرهم. الطباطبائی- المیزان، ج ۴: ص ۲۱۷].

۲- تراجع مصادر هذا الحدیث الذی روته مجامیع الحدیث السنیه فی: المیزان، ج ۴: ص ۲۹۲- ۲۹۳ المترجم].

فی مطلع مقاله، حیث کتب: «متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه حلالا و انا احرمهما و اعاقب علیهما: المتعه و لحم الحمر الانسیه»!

ان التکلیف واضح و لا ریب ازاء من یرد البحث علی مثل هذا المنطق. بید انا مع ذلک نسوق بعض الملاحظات علی هامش ما جاء فی مقال هذا السیّد نضعها بین یدی من لا یملک حظ الاطلاع الکامل علی جوانب هذه المسأله، و نبدی فی الوقت ذاته استعدادا کبیرا لاستقبال أیه ملاحظه أو اعتراض علی ما نکتب بصدور رحبه، و نحن علی أهبه لمعالجه الموضوع و البحث فیه بتفصیل اکبر.

کتب السید مردوخ: «لو لم ینه عن المتعه، لعمل بها عموم المسلمین و لم یقتصر الامر علی الشیعه وحدهم».

اجل، کان عامه المسلمین و صحابه النبی الاکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) یعملون بها قبل نهی الخلیفه الثانی؛ و من بین هؤلاء الخلیفه الاول الذی اعطی ابنته اسماء الی الصحابی الزبیر بزواج المتعه فاولدها عبد اللّه بن الزبیر الذی کان فی عداد الصحابه أیضا.

أما بعد ان نهی عنها الخلیفه الثانی، فقد التزم بنهیه مشایعوه و ترکوها (المتعه) فی حین لم یقبل الشیعه هذا النهی.

بید ان نهی عمر عن المتعه لم یمنع جمعا من الصحابه و فقهاء التابعین من استمرار القول بجوازها، من هؤلاء: علی (علیه السلام) و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و عمرو بن حریث. و من علماء التابعین: مجاهد، و السدّی، و سعید بن جبیر، و ابن جریح.

یقول السید مردوخ: أتصوّر أن القول بالمتعه هو احد ایحاءات الیهودی عبد اللّه بن سبأ.

ما يجب ان ننتبه إليه ان عبد اللّه بن سبأ لا يعدو أن يكون شخصيه خرافيه وهميه، و اسطوره من نسج الأمويين و معاصريهم من العلماء روّجوها لتسويغ الفتن التى سادت عصر صدر الاسلام و انتهت بقتل الخليفه الثالث. لقد جعلوا من هذه الشخصيه الوهميه امثوله بارزه لبطوله هذه القصص، ثم افترضوه واضعا لمذهب التشيّع.

و قد ذهبت أقلام من أهل السنه أنفسهم الى ان هذه الشخصيه وهميه من صنع الخرافه و الخيال، و انه لا أثر لابن سبأ من خلال شواهد البحث التأريخى و أدلته، كما فعل ذلك الاديب المعروف طه حسين و آخرون. (ينظر كتاب «الفتنه الكبرى» لطه حسين، و «وعاظ السلاطين» للدكتور على الوردى، و «عبد اللّه بن سبأ» للسيد العسكرى).

و مما يذكره السيد مردوخ أيضا قوله: كيف يستطيع عمران يبادر الى تحليل حرام أو تحريم حلال دون دليل و مدرك؟

ان الخليفه الثانى يعمد الى تغيير الاحكام فى المواطن التى يعتقد بصلاحها- كما اعترف بذلك مؤخرا حتى بعض كتاب و علماء السنه، و هو يفعل ذلك حتى فى مواجهه نصوص صريحه عن اللّه و الرسول، كما صرح صاحب «فجر الاسلام» و صاحب «تفسير المنار»، و ثمه فى تأريخه الكثير مما يؤكد صحه هذا المدّعى.

فالمتأمل فى سياق الخطبه التى ساقها فى نهيه عن المتعه يجد ان نهى الخليفه لم يكن نهيا عن منكر، و انما كان قرارا اتخذه بنفسه بموجب ما رآه من مقتضيات عصره. و هذا البيان للخليفه الذى ينقله علماء الشيعه هو مما تسالم على نقله علماء السنه، و بالتالى فانّ الشيعه لم ينقلوه عن كتبهم و مصادرهم، و فى هذه

الخطبه یتحدث عمر بقوله: «متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه علیه السلام، و انا [!] أنهی عنهما و أعاقب علیهما: متعه الحج و متعه الناس».

انّ کلّ من له معرفه باللغه یفهم مباشره من مدلول النص انّ المتعتین کانتا حلالا علی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و انّ عمر جاء لیعلن حرمتهما- و ذلک بعکس من یصوّر- انهما کانا حراما یرتکبهما الناس علی مرأی النبی الاکرم و الصحابه، و الآن جاء نهی الخلیفه من باب النهی عن المنکر و ابلاغ الناس بحرمتهما.

و الاکثر من ذلک انّ هناک مرویات کثیره تحفل بها کتب أهل السنه تخبر انّ الخلیفه الثانی کان یتوعد برجم من یستمتع، بل و انّه اقسم علی الرجم(۱)، فی حین نعرف انّ المجازاه بحدّ الرجم علی المتعه لا یتسق مع أی دلیل علی المفاد، حتی انّ أحدا من علماء السنه لم یجرؤ علی الافتاء باقامه حد الرجم علی المتمتع، بل و عمدوا الی توجیه ما قاله الخلیفه الثانی بحمله علی التهدید الکلامی دون القصد بتنفیذه فعلا.

أما ما ساقه السید مردوخ من انّ الخلیفه الثانی اعلن من خطبه له علی المنبر انّه سیکون شاکرا لمن ینبهه علی سهو أو خطأ صدر منه، فلا یفی بما یرید، لانّ الخلیفه لم یقل انّه یقبل بکل ما یقال له.

فی مقطع آخر یکتب السید مردوخ: «ذکر فی صحیح البخاری- الذی لا یعدّ

۱- من ذلک ما فی صحیح مسلم فی ذیل خبر عن جابر ان عمر قال:« لا اوتی برجل نکح امرأه الی اجل إلا رجمته» بل و هدّد عمر بالرجم من یقول بمجرد إباحه المتعه کما عن مرآه الزمان لابن الجوزی: « کان عمر رضی اللّه عنه یقول: و اللّه لا اوتی برجل اباح المتعه إلّا رجمته» عن المیزان للمؤلف، ج ۴: ص ۲۹۶. المترجم].

أقل شأنا من كتب التأريخ- انّ الراوى لحرمه المتعه هو الامام على نفسه».

أولا: انّ صحيح البخارى هو كتاب فى الحديث، و الحديث لا يقبل الّا بعد الجرح و التعديل، و ليس هناك مسوّغ للتسليم به دون بحث و نقاش.

ثم انّه روى فى «صحيح البخارى» هذا انّ بيت المقدس بنى بعد الكعبه بأربعين عاما، فى حين نعلم بداهه ان بانى الكعبه هو إبراهيم، و بانى بيت المقدس هما داود و سليمان و بينهما آلاف السنوات تقريبا.

و فى هذا الصحيح نفسه روى ان عائشه قالت انّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) كان فى ليله المعراج الى جوارها لم يفقد حتى الصباح، فى حين نعلم بداهه ان المعراج تم قبل الهجره، و ان عائشه لم تدخل بيت الرسول الاكرم الّا بعد مده من الهجره.

و ثانيا: نقل فى صحيح مسلم عن على (عليه السلام) نقيض ما روى عنه فى صحيح البخارى، حيث روى عنه قوله (عليه السلام): «لو لا انّ عمر نهى عن المتعه ما زنى الّا شقى».

و مما احتج به السيد مردوخ قوله: انّ المراد من آيه فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ ليس ما تذهب إليه الشيعه من دلاله على متعه النساء، بل المراد بها: انّه اذا دخل بالمرأه فيجب ان تعطى المهر كاملا.

انّ لهذا البحث ارتباطا بالادب العربى، و قد استوفينا الحديث عنه تفصيلا فى المجلد الرابع من تفسير الميزان، اثناء تفسيرنا لسوره النساء(۱). بيد انّ ذلک لم

۱- يشير المؤلف(رحمه اللّه) الى بحثه فى ج ۴: ص ۲۷۱- ۲۷۵، و كذلک مناقشته لهذا الرأى و الوجوه الاخرى فى المجلد نفسه، ص ۲۹۹- ۳۱۰ المترجم].

یمنعنا من الاشاره اجمالا الی انّ مفسری صدر الاسلام من الصحابه امثال ابن عباس و ابن مسعود و أبی بن کعب، و من التابعین امثال مجاهد و قتاده و السدّی و ابن جبیر قد فهموا من الآیه انّ المراد منها هو المتعه المتعارفه و لیس ایفاء المهر فی النکاح الدائم. و من المعروف انّ اولئک عاشوا معاصرین لزمن نزول القرآن و هم اعرف فیما تدل علیه العربیه- و هی لغتهم- من انسان جاء بعدهم بالف و أربعمائه سنه و هو الی ذلک کردی.

ثم انّ المحتفین برأی الخلیفه الثانی و مناصریه ذهبوا فی صدر الاسلام لتوجیه نهیه الی انّ آیه المتعه منسوخه بغیرها، و لم یدّعوا ابدا انها لا تدل علی المتعه.

ثم انّ السید مردوخ یذکر بعد ذلک: «انّ الاستمتاع و التمتع هو بمعنی التلذّذ و مقصود به الدخول و المباشره». و هذا القول خطأ لانّ للکلمتین مبنیین یفضیان الی معنیین مختلفین.

فمعنی الاستمتاع هو طلب اللذه، و معنی التمتع هو حصول اللذه، و بالتالی لا یمکن ابدا استخدام الاستمتاع فی مورد الدخول الذی یعنی حصول اللذه، لانّ الاستمتاع یعنی الطلب کما مرّ.

و مما اشکل به السید مردوخ علی زواج المتعه قوله: انّ للزوجیه فی الاسلام آثار لا یظهر ایّ منها فی المتعه، و ذلک من قبیل: التوارث و النفقه و العده و الحد بأربع نساء و غیر ذلک. و علیه لا تعدّ المتعه ضربا من ضروب الزوجیه، و لمّا لم تکن کذلک و لم تکن أیضا «ملک یمین» فهی حرام و لها حکم الزنا، حیث حصرت الآیه من سوره المؤمنین «الّا علی ازواجهم أو ما ملکت ایمانهم» العلاقات الجنسیه الجائزه شرعا فی الزوجیه و ملک الیمین، و ما خرج عن ذلک لا یجوز و له حکم الزنا.

أقول: انّ هـذا «الدليل» هو من اقدم المغالطات التى تثار، حيث يعود تأريخه الى أربعه عشـر قرنا تقريبا، و ربما اجاب الشـيعه عليه خلال هذه الفتره أربع عشر ألف مرّه، و مع ذلك فانّ الساده المعاصرين لم يكفّوا أيديهم عنه بعد!

و فى جوابه نوضح:

أولا: انّ الآثار التى ذكرت- فى كلامهم- للزوجيه هى شرعا آثار الزوجيه الدائمه لا مطلق الزوجيه. و السيد مردوخ يعترف بنفسه بهذا الامر حيث يذكر انّ المتعه حين كانت سائده فى عصـر رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و ذلك قبل ان ينهى عنها- بزعمهم- لم يكن لها مثل هذه الآثار، و الشاهد على ما نقول هو روايات أهل السنه أنفسهم.

ثانيـا: ان نفس الآيه التى يتمسّك بها هى دليل على انّ عمل المتعه هو ضـرب من ضـروب الزوجيه. و توضيـح ذلك: اننا لو قلنا بتحريم المتعه فى الاسـلام، فانّ التحريم تمّ قطعا بعد الهجره، و ذلك اسـتنادا الى رواياتهم التى تذهب بعضـها الى ان ذلك كان فى غزوه خيبر أو زمن عمره القضـاء أو عـام أوطـاس أو عـام الفتـح أو فى حجه الوداع و ذلك تبعا لاختلاف الأقوال. و مع أخذ جميع هـذه الموارد بنظر الاعتبـار فـانّ سوره المؤمنين نزلت فى مكه قبـل الهجره، فى الوقت الـذى كـانت المتعه جائزه، لـذا فهى تحسب فى عداد الزوجيه قطعا.

يقول السيد مردوخ فى مقطع آخر: انّ المتعه كـانت زنـا، و ان النبى الأكرم أجازها مؤقتا بعنوان الضـروره و من باب أكل الميته للمضطرّ، ثم أعلن حرمتها بعد ارتفاع الضروره و زوالها.

هذه تهمه جديده تدفع الى ساحه الرسول الأقدس (صلّى اللّه عليه و آله

و سلّم) تهدف الى تسويغ الخطأ الذى ارتكب فى اليوم الاول!

لقد أشارت كلمات اللّه الى الزنا و وصفته بانّه فاحشه منذ الأيام الأولى لظهور دعوه الاسلام، كما حصل فى السور المكيه من قبيل سوره: المؤمنون، الاسراء، الفرقان، المعارج و غيرها، حيث تمّ تحريمه بشكل قطعى دون ما لبس.

ثم انّ بين أيدينا مواطن فى كتاب اللّه نظير سوره الاسراء و المائده و غيرهما تنذر رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بأشدّ القول لو انّه تصرّف أيسر التصرّف بأحكام القرآن.

ثم انّ المسلم لا يسعه أبدا ان يجرؤ فى ان ينسب الى رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) انّه أباح الزنا مرّه كل عدّه أيام، و انّ صحابته من أمثال أبى بكر و الزبير و جابر و ابن مسعود و اضرابهم مارسوا هذا العمل الشائن- و ذلک بحسبان انّ المتعه ضرب من ضروب الزنا كما يدّعى!- فيعطى أحدهم ابنته و يقبلها الثانى ثم يأتى الولد ليكون الثمره، كما حصل حين أعطى أبو بكر ابنته أسماء للزبير متعه فأولدها عبد اللّه بن الزبير!

انک لا تجد مسلما شيعيا يسمح لنفسه بمثل هذه الجرأه فينسب الى ساحه الرسول الأقدس مثل هذه الأقاويل التى تنطوى على الفضيحه.

و حين ننقل البحث الى مساق آخر نطل من خلاله على ما يحفل به الواقع الانسانى المعاصر، نتلمس عيانا انّ المجتمع البشرى لم يقصر ابدا ممارسته للعلاقات الجنسيه على أساس الزواج الدائم، و انما هناک دائما ضروب أخرى غير قانونيه من الممارسه الجنسيه، مما يعنى انّ الزواج الدائم لم يف لوحده بحاجه البشر الى اشباع الغريزه الجنسيه.

فرغم انّ الزواج الـدائم هو الأصل المتـداول فی کافه أرجاء العالم، و رغم انّ الاتجاه العام للوعی البشـری یقوم علی تقبیـح الزنا، فاننا نجد انّ السلطات الرسمیه فی البلاد المتمدنه و نصف المتمدنه لم تفلح فی ان تضع حدا لأشکال الممارسه الجنسیه الأخری، حیث تزخر المدن الکبیره و الصغیره فی العالم بمراکز علنیه أو سریه لممارسه الفحشاء و الرذیله.

و حین یأتی الاسـلام یطرح نفسه دینا عالمیا دائما لبنی البشـر فلا یمکنه ان یحول دون الزنا بأن یقصـر الممارسه الجنسیه فی اطار الزواج الدائم وحده و حسب، و انما یحتاج الی تشـریع الزواج المؤقت فی اطار شروط خاصه (ان لا تکون المرأه من المحارم، و لا فی عهـده زوج، و ان یحـدّد المهر و یعین، و یلتزم بالعـدّه بعـد المفارقه) لکی یحول دون مفاسـد الزنا. و حینئـذ یکون الزواج المؤقت فی صلب قوانین الاسلام و تشریعاته التی تتکفل بتلبیه احتیاجات الغریزه الجنسیه و اشباعها.

و لذلک جاء فی تفسـیر الطبری، و کذلک فی روایات الشیعه، عن علی (علیه السلام) قوله: «لو لا ان عمر نهی عن المتعه ما زنی إلّا شقیّ».

و الآن عوده الی آخر کلمات السـید مردوخ التی «یفتی» بها علماء الشـیعه بوجوب تجدیـد النظر فی هذه المسأله و باقی المسائل الخلافیه، و فی ذلک نقول:

ان علماء الشیعه و خلافا للساده الآخرین، ترکوا باب الاجتهاد مفتوحا دائما.

و من دون ان یحتـاجوا الی «فتوی» هـذا السـیّد، فهم یعملون النظر، بیـد ان الـذی یؤسف له حقا ان- صاحبنا- لا یسـتطیع ان یغیّر رأیه ازاء قضیه واضحه وضوح الشمس.

اننا فی المقابل ندعو السیّد مردوخ أن یلتزم فی کتابته بعفه القلم و أدب الحوار. فلقد ساق فی مقال قصیر شتی الاساءات و ابلغها فهو تـاره یکفر الشـیعه، و تـاره یرمیهم بالفسـاد و یبهتهم بأشـنع التهم، و تـاره ثالثه یسم بالفحشاء بنات و اخوات علماء الشـیعه و أقرباءهم، دون ان یظهر من نفسه توازنا فی خضم المسأله.

ان الذی یرفع حقا شعار الوحده الاسلامیه و الحفاظ علی الانسجام الداخلی لا تلیق به مثل هذه الاساءات. فان فیها أولا ما یهتک حرمه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و الصحابه الکبار، فالرسول مقنّن الحاله (المتعه) و الصحابه هم أول من عمل بها. و ثانیا؛ ان مبعث الضـغینه و التباعـد بین المـذهبین هو هـذا الکلام- الـذی یسوقه السـید مردوخ و أضـرابه- الـذی یثیر الحفیظه و یؤلب الأوضاع حین یصل الی مسامع عموم الناس، و الّا فان اختلاف النظر فی عدد من المسائل الفرعیه لا یستدعی ابدا اثاره مثل هذه الضجه.

رساله اخری

بعد أيام من كتابتى للبحث السابق- حول المتعه و الزواج المؤقت- و صلنى عن طريق بعض الاصدقاء طرد بريدى من بين محتوياته رساله مختصره من السيّد مردوخ. مضمون الرساله يتناول مره اخرى «تحريم المتعه» و هى تقريبا اعاده تأكيد لما ذكره الكاتب فى مقاله المنشور فى صحيفه «كيهان».

و الرساله لا- تتضمن اضافه هامه على ما كان ذكره الكاتب فى مقاله الصحفى الى «كيهان» كما يتبيّن ذلك لمن يقرأ المقال و الرساله معا. الّا ان الكاتب اراد ان يخرج البحث عن دائره المقال الصحفى السريع الى دائره أثبت تقترب لصفه التأليف.

و برغم ان السيد مردوخ غيّر الشكل العام لبيانه الّا انه حافظ على المضمون نفسه الذى لا يستند الى اساس منطقى. فبالاضافه الى ما يبعث به صدر الرساله من سخريه، عاد مجددا الى التحميل و الكذب و الافتراء الذى لم يقصره على علماء الشيعه وحدهم، بل لم يدّخر وسعا حتى على أهل السنه و الصحابه.

و قد رأيت ان اتناول بعض القضايا التى أثارها السيّد مردوخ و التى اقامها على منطق يختص به وحده، تاركا الحكم- له أو عليه- للقرّاء الكرام.

يكتب السيّد مردوخ فى رسالته: ان كل الاحكام يمكن نسخها فى وقت الضروره.

لو قدّر للكاتب أن يطوف على كتب اصول الفقه أو على ما ساقه المفسرون من بحوث حول آيات النسخ، لأدرك ان النسخ بمعنى ارتفاع الحكم بحسب الزمان لا- بحسب الاحوال، و ثبوت الحكم فى الحال الاعتيادى و سقوطه فى الحال غير العادى، كلاهما لا دخل لهما بالنسخ فى اصل التشريع.

فلا یمکن ان یقال فی الآیه التی تحل أکل المیته حال الضروره و تمنعه عند ارتفاع الضروره، ان ذیل الآیه ناسخ لصدرها.

و فی أول الاسلام کان زواج المرأه الزانیه بغیر الزانی و المشرک ممنوعا، کما کان ممنوعا أیضا زواج الرجل الزانی من غیر الزانیه و المشرکه. ثم نسخ الحکم بعد ذلک للابد، لیس لضروره و لا لأن وضعا غیر عادی قد طرأ.

و الاحکام المنسوخه فی الاسلام کلّها من هذا القبیل.

یقول السید مردوخ فی مقطع آخر: «المتعه فی اصطلاح الفقهاء تطلق علی معنیین: العقد المؤقت و متعه الطلاق».

یظهر من السیاق و کأن الکاتب تناسی عمدا معنی ثالثا هو «متعه الحج» و هی حج التمتع الذی شرّع بنص القرآن آخر عمر رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و عمل به المسلمون ثم بقی ساریا الی زمن الخلیفه الثانی، و الذی بادر فی أواسط خلافته الی النهی عنه (حج التمتع) و عن نکاح المتعه فی مقام واحد.

یکتب السید مردوخ أیضا: فی جمیع کتب السنه و الشیعه لا تعدّ المرأه المتمتّع بها زوجه.

هذا افتراء علی الشیعه، ذلک ان فقه أهل البیت یصنف الزوجه الی قسمین:

الزوجه الدائمه التی تتعلق بها آثار خاصه. و الزوجه المؤقته التی تتعلق بها أیضا آثار من قبیل لزوم وحده الزوج، و ان تعتد قرءین، و لحوق الأولاد بالزوج و غیر ذلک، تماما کما حصل فی عهد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) حین زوج الخلیفه الاول کریمته للزبیر بنکاح المتعه، فولدها الزبیر عبد اللّه، الذی لم یبق دون أب و انما لحق بابیه الزبیر.

یـذکر السـید مردوخ فی رسـالته: ان اللّه خـاطب رسوله من خلال سوره الاحزاب التی نزلت فی المـدینه انه (سبحانه) أحـل له ازواجه و ما ملکت یمینه، و اذا کانت المتعه حلالا حینذاک للزم ان یذکرها القرآن.

مرّ معنـا ان الزوجه تشـمل الـدائمه و المنقطعه. ثم ان کلمه المسـلمین تجتمـع علی جواز ان تقوم السـنه بتخصـیص و تعلیم حکم الکتاب، بل هذا ما وقع فعلا.

فاللّه سبحانه لم یذکر فی القرآن من الحیوانات نجسه العین سوی الخنزیر، الّا ان السنه الحقت بذلک الکلب، و لم یدّع احد حتی الآن بمثل هذا الادّعاء: لو ان الکلب کان بالفعل نجس العین فلما ذا لم یذکره اللّه فی کتابه!

و نظائر هذا کثیر.

جـاء فی رسـاله السـیّد مردوخ: «حین توقف جیش المسـلمین فی مکه فی السـنه الثـامنه للهجره، بـدت الفتیـات و النسـاء الأرامل بزینتهن أمام جنود الاسلام مما بعث علی اثاره شهوتهم بسبب العزوبه و طول المکوث بعیدا عن الزوجات.

لهذا السبب بالذات اصدر النبی الاکرم حکم جواز العقد المؤقت کحکم ضروره و من باب أکل المیته للمضطرّ».

علینا ان نسأل هذا السیّد: هل تزوج الزبیر ابنه الخلیفه الاول بالعقد المؤقت فی هذه الایام؟ و هل کان عمر عبد اللّه بن الزبیر و هو ثمره الزواج المؤقت هذا، و من صحابه رسول اللّه، سنه واحده مثلا عند وفاه الرسول الاکرام (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)؟

ثم اذا أردنـا ان نتجـاوز عن هـذه القضـیه، فهل یاتری یکمن حل المشـکله التی واجهت جیش المسـلمین فی مکه باصـدار النبی الأکرم لحکم جواز الزنا؟ أو أن

یحال بین الفتیات و النساء الأرامل و بین ان یظهرن زینتهن أمام الرجال الاجانب تنفیـذا لحکم قرآنی واجب التنفیذ یتبدّا فی قوله تعالی: وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَ(۱)؟

ثم اذا اردنا ان نغضّ الطرف عن هـذا أیضا، فلنا ان نسأل: کم یاتری لبث جیش المسـلمین فی مکه، و کم من السـنوات طال فتح مکه حتی تجشم جند الاسلام عناء هذه العزوبه التی یتحدث عنها الکاتب بحیث اضحوا مصداقا للضروره؟!

لاـ ریب انّ هؤلاـء الجنـد لاـقوا من الصـعوبات مـا هو ادعی للضـروره- بحسب منطق الکاتب- من الایام التی مکثوا فیها بمکه و امضوها فی فتحها، و ذلک نظیر ما لا قوه فی حنین و المحاولات المتعدّده لحصار الطائف و ما جری فی أطراف تهامه.

ثم اذا کـانت مصـلحه الضـروره هی ملاـک جـواز لإبـاحه الزنـا کمـا یقول السـید مردوخ، فمـا هو یـاتری الحکم فی مثـل دنیـانا المعاصـره، التی تکتـظ فیهـا مناظر الاثاره و الشـهوه و تمتلئ الأزقه و الشوارع بمئات الفتیات المتبرجات و نصف العاریات و هنّ یحملن صـنوف الزینه، خصوصا اذا أخذنا بنظر الاعتبار الازمه الخانقه التی تعانی منها مختلف طبقات الشـباب من عمال و طلاب و اضـرابهم و هم یعجزون عن توفیر نفقه الزواج و ما یتطلبه بناء الاسـره؟ ثم اذا کانت وقفه قصـیره أمضاها الجیش الاسـلامی فی مکه هی مـدعاه بنظر السـید مردوخ لابـاحه المتعه من بـاب الاضـطرار، أ فلاـ یقول منطق القیـاس علی الأوضاع الراهنه الی القول بحلیه المتعه، بل و حتی الزنا؛ بل و الزنا بالمحصنات و المحارم من قبیل الامهات و الاخوات؛ و حلیه الفواحش کاللواط؟

۱- النور: ۳۱.

انّ منطق الاباحه على أساس الضروره الذى يتحدث به السيّد مردوخ يفضى فى ظل الانحلال فى عالمنا المعاصر و العجز عن تهيئه نفقه البيت فى الزواج الدائم، الى إباحه ليس المتعه و الزنا وحدهما، بل كل اشكال الانخلاع الشهوانى.

و مع الازمه الخانقه التى لا مجال لانكارها هل تبقى امثال هذه الاحكام الاسلاميه حيّه على حالها من غير نسخ؟

و اذا كانت المتعه كما يقول السيد مردوخ هى ضربا من ضروب الزنا،- يباح عند الضروره من باب أكل الميته- فما هو الفرق يا ترى بين المتعه و غير المتعه فتباح الاولى و تبقى الثانيه فى دائره الحرام؟

جاء فى رساله السيد مردوخ قوله: «لمّا رأى حضره عمر انّه لم تعد ثمه ضروره للمتعه، و ان بعض الاشخاص يمارسها عن جهل [بالحكم] أبلغ الناس حرمتها و حرمه لحم الحمير الاهليه. و ما الفرق بين ان يبلغ الرسول بنفسه حرمه ذلك و بين ان يقوم بالابلاغ خليفته؟».

يستلزم هذا النص الملاحظات التاليه:

أولا: اذا كان حكم تحريم المتعه قد نطق به التنزيل بوضوح و دون لبس- كما يذهب لذلك السيد مردوخ- فى أوائل البعثه و بعد الهجره بنص صريح فى عدد من سور القرآن منها سوره «المؤمنون» و سوره الاحزاب و غيرهما، فما معنى ان يبقى خفيّا عن المسلمين طوال ثلاثه و عشرين سنه من البعثه النبويه مع ما عرف عن النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) من فاعليه و نشاط عجيب فى تبليغ الاحكام، و كيف يتسق ذلك مع حرص المسلمين على تلاوه كتاب اللّه و تلاوتهم له فعلا؟ ثم ما معنى ان يبقى الحكم خفيا بعد ذلك أيضا طوال مده خلافه الخليفه

الاول و نصف خلافه الخليفه الثانی حتی یعلنه عمر و یفصح عنه؟

ثانیا: ما نطق به الخلیفه الثانی، و عدّه السیّد مردوخ إبلاغا لحکم اللّه و الرسول، هو قوله: «متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه علیه السلام، و انا انهی عنهما و اعاقب علیهما: متعه الحج و متعه النساء»(۱).

و غایه ما انشده من القراء الکرام ان یحکموا بانفسهم علی هذا النص، و فیما اذا کان اعلانا و تبلیغا لحکم اللّه و الرسول، أو تحریما ابتدائیا صدر من الخلیفه الثانی نفسه؟

ثالثا: انّ من ینسبهم کاتب الرساله الی الجهل هم الصحابه انفسهم، بل و علی الاخص کبارهم امثال علی (علیه السلام) و ابن مسعود و ابن عباس و الزبیر و الخلیفه الاول الذی انکح ابنته للزبیر متعه.

رابعا: نصّ الخلیفه الثانی فی خطبته الی الناس علی تحریم متعه النساء و متعه الحج، و لیس کما یقول کاتب الرساله: متعه النساء و حرمه الحمیر الاهلیه. و شأن الخلیفه الثانی أجل من ان یجهل لغته العربیه فیطلق علی لحم الحمیر لفظ المتعه، و انما التحویر فی النص خطأ متعمد من السید المردوخ ینطوی علی حیله لطیفه! یکتب السید مردوخ بعد ذلک: «احکام الزوجیه و منها النسب و العدّه لا تتعلق بالاجماع بنکاح المتعه».

هذا افتراء فاضح ینسبه الکاتب الی الشیعه، و مع ذلک یجب ان نوجه له هذا السؤال: من هو اب عبد اللّه بن الزبیر؟

یکتب السید مردوخ أیضا: «ان معنی آیه المتعه «فما استمتعتم به منهن

۱- النص عن تفسیر القرطبی المترجم].

فآتوهن اجورهن» هو اذا استمتع بالزوجه و دخل بها، فهی تستحق استیفاء تمام المهر، و لا دخل للآیه الشریفه بالمعنی الذی یذکره علماء الشیعه».

علینا ان ننبّه هذا السیّد بضروره العوده الی ما ورد علی ذیل الآیه فی مجامیع الحدیث و کتب التفسیر، من احادیث منقوله عن کبار الصحابه، لکی یعلم انّ الصحابه انفسهم- و هم عرب یتحدثون بنفس لغه القرآن- نقلوا هذا المعنی للآیه قبل علماء الشیعه. فاذا کان ثمه مأخذ فلیرم به علی الصحابه انفسهم و لا یعطی درسا فی العربیه لعلماء الشیعه، و لا یتحدّث بخلاف العرف و اللغه فیقول: انّ الاستمتاع و التمتع- من باب الاستفعال و التفعّل- هما فی لغه العرب بمعنی واحد.

اما من أجل مزید من الاطلاع فبمقدور القراء الکرام العوده الی تفسیر الطبری، و الدر المنثور، و سائر المجامیع الحدیثیه الاخری.

یقول السید مردوخ فی رسالته: «یقول بعض أئمه الشیعه: انّ لفظ الاستمتاع و ان دل فی اللغه علی معنی التلذّذ، و لکنّه فی العرف الشرعی یطلق علی عقد المتعه. أقول: مع أنّ کتب الفقه و اللغه لم تطلق کلمه الاستمتاع علی عقد المتعه، و لکن مع ذلک اذا کان المقصود من الاستمتاع هو عقد المتعه، فانّ الآیه يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّباتِكُمْ فِي حَياتِكُمُ الدُّنْيا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِها فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذابَ الْهُونِ(۱) صریحه بانّ من لا یتزوّج الطیبات و لا یستمتع بهن فهو من أهل النار.

أقول: احسنت علی هذا المنطق، و هذا الطراز المعجز من التفکیر الذی یقیم ما یشاء من الروابط بین الدلیل و النتیجه!

۱- الاحقاف: ۲۰.

و كأنّ منطق هذا السيّد يقضى: اذا كان للفظ معنى فى سياق معين، فينبغى ان يكون له نفس المعنى فى كل الامكنه و السياقات. فمثلا فى آيه المتعه جاء لفظ «الأجر» بمعنى «المهر»، و عليه يكون لهذا اللفظ نفس المعنى فى قوله تعالى:

إِنَّما يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسابٍ(۱) أى يعطى للصابرين مهر لا حدّ له و لا حساب!

و كـذلك فى لفظ الزوج و الزوجين اللذين جاءا فى بعض المواطن بمعنى المرأه و الزوج، يجب ان يكون لهما نفس المعنى فى قوله تعالى: وَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ(۲) فحتى الملائكه مثلا هم انثى و ذكر؛ امرأه و زوجها!

ثم انّ احدا لم يقل ان الاستمتاع بمعنى عقد المتعه، بل هو بمعنى الزواج المؤقت و ثمه بين الاثنين فرق كبير.

يكتب السيد مردوخ: «الأعجب من ذلك انّ الشيعه تقول بعمل المتعه بيد انها تتحاشى اعطاء المتعه».

علينا ان نقول ان ذلك يعود الى باعث ينطبق على صاحب الرساله نفسه، فكما انّه يقول بالزواج الـدائم بيـد انّه لا يزوّج ابنته ابـدا لشـخص يعلم انه لا يمضى معها سوى ليله واحده ثم يطلقها. و كذلك لا يزوّج كريمته الى عجوز لم تبق له فى الحياه سوى أيام قليله.

ثم ما دخل رضا الناس و عدم رضاهم بتشـريع حكم أو عدم تشـريعه، و اللّه (سـبحانه و تعالى) يقول: عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ

۱- الزمر: ۱۰.

۲- الذاريات: ۴۹.

تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ(۱) و یقول: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ(۲) و یقول: وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ(۳).

انّ الذی یراجع القرآن الکریم مراجعه سریعه لا یشک بانّ أحکام الاسلام شرّعت لمراعاه المصلحه الواقعیه، و هی لا تتبع سوی الحق، و لا یهمها بعد ذلک اذا کانت متوافقه مع میول الناس أو مخالفه لها.

یقول السید مردوخ فی رسالته: «انّ اکثریه المسلمین تقول بحرمه المتعه و التخلف عن رأی الاکثریه ممنوع دینا و قانونا».

علینا ان نسأل- کاتب الکلمات- ان یسمّی لنا دینا من الادیان الحقه جعل الاکثریه مدرکا له؟ انّ اللّه (تبارک و تعالی) یدعو فی کتابه الی اتباع الحق، و یذم رأی الاکثریه التی تکره الحق: لَقَدْ جِئْناکُمْ بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ أَکْثَرَکُمْ لِلْحَقِّ کارِهُونَ(۴).

ثم اذا کانت میول الاکثریه ملاکا یستوجب الاتباع، لوجب علی المسلمین- فی صدر الرساله- و هم أقلیه ان یقبلوا عباده الأصنام لان الاکثریه کانت تعبد الأصنام.

و بنفس المنطق ینبغی لأهل التقوی و هم قله ان یتنصلوا عن تقواهم لانّ أهل المعصیه هم الاکثریه!

ثم ان بحثنا یدور فی نطاق المسائل الدینیه فما دخل القانون به؟ و ما دخل

۱- البقره: ۲۱۶.

۲- البقره: ۲۱۶.

۳- المؤمنون: ۷۱.

۴- الزخرف: ۷۸.

القوانین الساریه فی البلد فی ثبوت أو عدم ثبوت المسائل الدینیه؟ أم انّ هذا السیّد یعتقد ان مجال البحث فی المسائل الفقهیه أو الکلامیه الدینیه هی دائره مجلس الشیوخ أو الشوری مثلا؟

یکتب السید مردوخ فی رسالته: «انّ القول بجواز المتعه هو کفر لانّ فی ذلک مخالفه للقرآن، و القائل به کافر»!

انّ الانسان لیأسی علی شخص أمضی عمرا فی البحوث الدینیه(۱) (!) بید انه لا- یعرف حتی الآن انّ القول بجواز و عدم جواز المتعه- و هو ما یختلف فیه السنه و الشیعه- الذی یوجب ان یکون أحد الخصمین مخالفا للحق قطعا، لا یستوجب الکفر.

و الانسان یأسف ان لا یفهم هذا الرجل انّ موجبات الکفر و الخروج عن الدین هی احدی اثنتین؛ الأولی: إنکار أصل من أصول الدین الثلاثه: التوحید، النبوه، و المعاد. الثانیه: إنکار واحده من ضروریات الدین، من قبیل إنکار أصل الصلاه و الصوم و القبله، لانّ مثل هذا الانکار یرتد الی إنکار اللّه و رسوله.

و یأسف الإنسان- ان لا یکون الکاتب- قد عرف انّ المسائل التی یختلف علیها السنه و الشیعه و منها مسأله المتعه، لیست من أصول الدین و لا من ضروریاته، بل هی من الفروع. و هی الی ذلک من الأمور النظریه غیر البدیهیه و لا الضروریه.

و فی نفس الوقت إنه لأمر مشکل ان لا یکون الکاتب قد سمع حتی الآن انّ المسلم الذی ینکر مسأله نظریه لا یوصف بالکفر.

۱- اشاره من المؤلف الی انّ السید مردوخ من علماء الدین علی مذهب أهل السنه المترجم].

بیـد انّ الذی یلوح مما فی الید من آثار هذا الکاتب، انّ الرجل یهدف من خوض أمثال هذه البحوث النظریه الی تهییج السذّج و شعل أوار الفتنه التی دامت فیما مضی قرونا من الزمان، الی ان أخذت تنحو نحو السکوت أثر مساعی عدد من العلماء المنصفین.

و من شواهد ما یهدف إلیه من تحریک الضـغائن و اثاره الفتنه و الشـحناء انّه فی رساله صغیره جدا یکرّر أکثر من مرّه انّ الشیعه فی موقفهم هذا لا هدف لهم سوی اظهار العداوه لعمر!

یقول السـید مردوخ: «انّ المفاسد التی تترتب علی المتعه هی: ....» ثم یبدأ بنسج الکلام کمن یصنع مرتفعا من الجلید فیقول فیما یعـدّد من آثـار انهـا: ممنوعه بنص القرآن؛ و ان جواز المتعه کان لضـرورات؛ و انّ المتعه تتعارض مع قانون التناسل؛ و انّ المرأه الشریفه لا تمارسها، و انّ من تمارس المتعه ینفر منها اجتماعیا.

للقـارئ الکریـم ان یقـارن بین العنوان الـذی سـاقه «المفاسـد المترتبه علی المتعه» و بین الکلام الـذی ساقه تحت العنوان و الـذی ختمه بأثر عاشر هو: العداوه لعمر، لیتلمس بنفسه قدر التطابق بین العنوان و المحتوی!

یقول السـید مردوخ مضـیفا: اذا لم یکن القول بـالمتعه ببـاعث مخالفه عمر، فمن الـذی یمنع من الاحتیاط حیث یتم اجراء صـیغه النکاح الدائم بدلا من صیغه المتعه، ثم ینفصلا بالطلاق متی أرادا؟

و الـذی یرد علی هـذا الکلام انّ «المفاسـد» التی ذکرهـا الکـاتب و رتّبها علی صـیغه الزواج المؤقت تترتب بنفسـها علی الزواج الدائم الذی یقترحه، و الذی لن

يطول ساعه واحده أو ليله واحده أو اسبوعا واحدا، و بالتالى فما الفرق بين الاثنين و لما ذا يحرّم الاول و يحلّل الثانى؟

ثم انّ منع المتعه- بالصيغه التى يقترحها الكاتب- ألا يكون مدعاه لاحاطه قانون الطلاق بالخفه و السخريه؟

آخر ما يختم به السيّد مردوخ رسالته هو هجوم يشنّه على أحد العلماء ممّن وضع اخيرا مصنفا فى المتعه، حيث يؤاخذه على عدم دقته فى نقل كلام عمر عن التفسير الكبير، حيث النصّ فيه كما يلى: «متعتان كانتا على عهد رسول اللّه و أنا أنهى عنهما و اعاقب عليهما» و ذلک كما ورد فى رساله الكاتب، فى حين نقله مؤلف كتاب المتعه بالصيغه التاليه: «متعتان محللتان على عهد رسول اللّه و أنا احرمهما و اعاقب عليهما».

شى ء حسن ان يتذكر السيد مردوخ- الآن- نص كلام عمر الذى كان قد نشره فى مقاله بصحيفه «كيهان» بصيغه تبعث على السخريه نصّها: «متعتان كانتا على عهد رسول اللّه و أنا احرمهما و اعاقب عليهما: لحم الحمر الأهليه و متعه النساء»! و مع ذلک فهو لم يقنع بخطإ على هذا المستوى، بل ما لبث ان عاد الى تكرار الاشتباه نفسه فى رسالته. و اللّه المستعان.

مبحث فی تعدّد زوجات النبی

مما اعترضوا به علی رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) هو تعدّد زوجاته، حین قالوا: ان تعدّد الزوجات لا یخلو فی نفسه عن الشره و الانقیاد لداعی الشهوه، حتی انه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لم یقنع ان شرّع لامته أربع من النساء حتی تعدّی هو نفسه الی التسع من النسوه.

انّ الاجابه علی هذا الاعتراض ترتبط ببحث المسأله من جوانبها کافه. و لما کانت هذه الجوانب ترتبط بآیات متفرقه کثیره فی القرآن، فانّ البحث عن کلّ جهه من جهاتها یجب ان یستوفی عند الکلام علی الآیه المرتبطه بها. لذلک ترکنا تفصیل البحث الی المواطن التی تناسبه من الآیات المعنیه مکتفین هنا باشارات اجمالیه(۱).

انّ أول ما نسوقه فی هذا المجال ان ینتبه المعترض الی انّ قصه تعدّد زوجات النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لیست بهذه السذاجه التی یصوّرها الاشکال من انه بالغ فی حبّ النساء حتی انتهت زوجاته الی التسع، بل کان اختیاره (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) لکل واحده منهن یقوم علی منهج خاص قامت علیه حیاته.

۱- آثار المؤلف هذا البحث فی سیاق تفسیره للآیات(۲- ۶) من سوره النساء، یراجع المیزان، ج ۴: ص ۱۹۵ فما بعد.

فقـد کان أول ما تزوّج بخدیجه(۱) (رضـی اللّه عنها) و عاش معها مقتصـرا علیها دون زوجه اخری نیفا و عشـرین سنه- أی ثلثی عمره الشـریف بعد الزواج- منها ثلاث عشـره سـنه بعد نبوته قبل الهجره من مکه، ثم هاجر الی المدینه و شـرع فی نشر الدعوه و اعلاء کلمه الدین.

تزوّج بعـد خـدیجه بعـدد من النساء منهن البکر و منهن الثیّب، و بینهن الشابه و منهن العجوز و المکتهله، و استمر علی ذلک ما یقرب من عشر سنین الی ان حرّمت علیه النساء بعد ذلک الّا من هی فی حباله نکاحه(۲).

و من الواضح انّ هذه الممارسه علی هذا الضـرب من الخصوصـیه لا تقبل التوجیه بمجرد حب النبی الاطهر (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) للنساء و الولوع بهن و الوله بالقرب منهن، لانّ أول هذه السیره- الاکتفاء بزوجه واحده هی خدیجه- و آخرها حیث حرّم علیه الزواج، یناقضان التهمه.

علی انـا لاـ نشـک بحسب مـا نشاهـده من العـاده الجاریه، انّ المتولع بالنساء المغرم بحبهن و الخلوه بهن و الصـبوه إلیهن، یکون مجذوبا الی الزینه، عاشقا للجمال، مفتونا بالغنج و الدلال یمتلکه الحنین الی الشباب و نضاره السن و طراوه الخلقه، فی حین نجد ان هذه الخصائص و المیول لا تنطبق علی سیرته (صلّی اللّه

۱- تزوج النبی من خدیجه قبل(۱۵) عاما من البعثه حیث کان النبی فی الخامسه و العشـرین من عمره، و خدیجه فی الأربعین. و خـدیجه کـانت ثیبـا حیث تزوجت قبـل زواجهـا من النبی مرتین؛ الاـولی برجـل یقـال له عتیق بن عائـذ المخزومی و خلفت منه« جاریه» و فی المره الثانیه تزوجت برجل یقال له أبو هاله بن منذر الأسدی و خلفت منه هندا.

۲- و آیه التحریم هی قوله تعـالی: لاـ یَحِلُّ لَکَ النِّساءُ مِنْ بَعْـدُ وَ لا أَنْ تَبَـدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْواجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَکَ حُسْـنُهُنَّ إِلَّا ما مَلَکَتْ یَمِینُکَ وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ رَقِیباً(الاحزاب: ۵۲).

علیه و آله و سلّم) و لا تعکس نفسها فی شخصیته، حیث لم یتقیّد بها، بل هو تزوّج بالثیّب بعد البکر(۱)، و بالعجوز بعد الفتاه الشابه(۲)، فقد بنی بأم سلمه و هی مسنه، و بنی بزینب بنت جحش و سنّها یومئذ یربو علی خمسین بعد ما تزوّج بمثل عائشه و أمّ حبیبه.

علاوه علی ما مرّ نجد انّ رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) قد خیّر نساءه بین التمتیع و السراح الجمیل- و هو الطلاق- ان کنّ یردن الدنیا و زینتها، و بین الزهد فی الدنیا و ترک التزیین و التجمّل ان کن یردن اللّه و رسوله و الدار الآخره، علی ما یشهد به قوله تعالی: یا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْواجِکَ إِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیاهَ الدُّنْیا وَ زِینَتَها فَتَعالَیْنَ أُمَتِّعْکُنَّ وَ أُسَرِّحْکُنَّ سَراحاً جَمِیلًا* وَ إِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَهَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِناتِ مِنْکُنَّ أَجْراً عَظِیماً(۳).

و هذه الخصله فی التنصل من الزینه و التجمّل لا تتسق مع الحاله النفسیه لرجل مغرم بجمال النساء صاب الی وصالهنّ.

فلا یبقی حینئذ للباحث المتعمق اذ التزم الانصاف و الموضوعیه الّا ان یبحث

۱- المرأه الوحیده التی تزوجها الرسول الاکرم و هی باکره هی عائشه و کان ذلک بعد وفاه خدیجه حیث عقد علیها بمکه و تم الزفاف فی المدینه بعد الهجره. أما الاخریات فکن ثیبات و أرامل، و هنّ: سوده، زینب بنت حزیمه، حفصه، أمّ سلمه، زینب بنت جحش، جویریه، أمّ حبیبه، صفیه، و میمونه.

۲- أول ما تزوج به النبی من النساء هی خدیجه حیث کان عمرها حین بنی بها رسول اللّه(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) اربعین سنه حسبما یذکر أحمد بن حسن الحر العاملی. ثم عقد علی عائشه بعد موت خدیجه و هی ذات ست سنوات، بید انه لم یدخل بها الّا فی المدینه بعد الهجره حین بلغت العاشره. و بعد عائشه لم یتزوّج بباکر غیرها.

۳- الاحزاب: ۲۸- ۲۹.

عن عوامل اخری توجه کثره زواجه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أواخر عمره غیر عامل الشره و الشبق و اللهو.

و حین نأتی الی العوامل التی نعنیها فاننا نجد انه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) تزوج ببعض نسائه بهدف اکتساب القوه و ازدیاد العضد و العشیره، و تزوج البعض الآخر بباعث استماله القلوب و توقیا من بعض الشرور. و من بواعث زواجه فی حالات اخری القیام بأمر من تزوج بها بالانفاق علیها و اداره معاشها لیکون ذلک سنه جاریه بین المؤمنین فی حفظ الارامل و العجائز من المسکنه و الفقر و الضعه.

و ثمه من حالات زواجه ما یعود ببواعثه الی تثبیت حکم إلهی شرعی و تنفیذه بغیه کسر السنن المنحطه و البدع الموروثه الباطله الجاریه بین الناس، کما حصل فی زواجه من زینب بنت جحش.

فقد کانت زینب زوجه لزید بن حارثه ثم طلقها زید، و لما کان زید یدعی ابن رسول اللّه علی نحو التبنی، و کانت زوجه المدعو ابنا عندهم کزوجه الابن الصلبی لا یتزوج بها الأب، فقد کان لا بدّ من تجاوز ذلک بما فعله رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من زواجه بها، حیث نزل فی ذلک قرآن(۱).

و لنعد الآن الی اوّل زاوج للنبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بعد وفاه خدیجه حیث بنی بسوده بنت زمعه و قد توفی عنها زوجها بعد الرجوع من هجره الحبشه الثانیه(۲).

۱- قوله تعالی: فَلَمَّا قَضی زَیْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناکَها لِکَیْ لا یَکُونَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ حَرَجٌ فِی أَزْواجِ أَدْعِیائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا(الاحزاب: ۳۷).

۲- تزوج رسول اللّه(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فی مکه بثلاث زوجات هن: خدیجه، عائشه، و سوده. اما البقیه فقد تزوجهن فی المدینه بعد الهجره. و بالنسبه لسوده فقد تزوجها بعد حدود السنه من وفاه خدیجه حین کانت أرمله قد مات عنها زوجها بعد الرجوع من الحبشه، و علی روایه انه مات فی الحبشه. و قد توفیت أواخر عهد عمر فی المدینه.

کانت سوده مؤمنه مهاجره لو أنها رجعت الى اهلها فی مکه بعد وفاه زوجها لفتنوها کما فتنوا غیرها من المؤمنین و المؤمنات بالزجر و الاکراه علی الکفر و أحیانا القتل. لذلک جاء زواج النبی صیانه لها من الأذی.

و تزوج بزینب بنت خزیمه بعد قتل زوجها عبد اللّه بن جحش فی أحد، و کانت فی الجاهلیه من السیدات الفاضلات، تدعی «أم المساکین» لکثره برّها بالفقراء و المساکین و عطوفتها بهم، لذلک جاء زواجه بها (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) صیانه لماء وجهها و مکانتها(۱).

و ممن تزوج بها النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أم سلمه و اسمها هند، حیث کانت من قبل زوجه عبد اللّه ابی سلمه ابن عمه النبی و اخیه من الرضاعه، و هو أول من هاجر الی الحبشه، فی حین کانت أم سلمه زاهده فاضله ذات دین و رأی، فلما توفی عنها زوجها کانت مسنه ذات أیتام فتزوج بها النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فی مثل هذه الأوضاع(۲).

۱- تم زواج النبی(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من زینب فی السنه الثالثه للهجره؛ و لم تمض فی بیت النبی سوی عدّه أشهر حیث ماتت و دفنت فی البقیع و من جهه ثانیه لا یصح ما ذکره المرحوم المحدّث القمی فی« منتهی الآمال» من ان زواج النبی بزینب کان فی شهر رمضان السنه الثالثه للهجره، لانه یذکر بنفسه ان الزواج تم بعد ان فقدت زوجها عبد اللّه بن جحش فی غزوه أحد التی وقعت- کما یصرح المرحوم المحدث القمی- فی شوال السنه الثالثه للهجره. لذلک لا مناص من ان یکون الزواج فی شهر شوال. و فی الواقع ینتابنا العجب لما ذهب إلیه المحدث القمی من ان الزواج تم فی شهر رمضان، رغم انه مصرح ان أحد وقعت فی شوال حیث قتل عبد اللّه جحش. أما اذا حملنا شهر رمضان علی السنه التالیه؛ ای السنه الرابعه للهجره، فان هذا التوجیه یتناقض مع ما ذکره القمی من ان الزواج تم فی السنه الثالثه للهجره.

۲- أم سلمه هی بنت أبی أمیه حذیفه بن المغیره. تزوج بها النبی(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فی السنه-- الرابعه للهجره، و توفیت فی المدینه سنه ۶۱ للهجره، و هی تعدّ أفضل زوجات النبی بعد خدیجه. و الجدیر بالملاحظه ان خدیجه و زینب بنت خزیمه هما الوحیدتان اللتان توفیتا فی حیاه رسول اللّه(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) اما بقیه زوجاته فقد توفین بعده(ص).

و تزوج بصفیه بنت حییّ بن أخطب سیّد بنی النضیر بعد ان قتل زوجها یوم خیبر، و قتل أبوها مع بنی قریظه و کانت هی فی سبی خیبر، فاصطفاها (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و تزوج بها فوقاها بذلک من الذلّ و الهوان(۱) و وصل سببه ببنی اسرائیل.

بعد وقعه بنی المصطلق تزوّج (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بجویریه و اسمها بره بنت الحارث سیّد بنی المصطلق. فقد أسّر من هؤلاء مائتا بیت بالنساء و الذراری، فلما تزوّج النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ببنت سیدهم قال المسلمون هؤلاء أصهار رسول اللّه لا ینبغی أسرهم، و أعتقوهم جمیعا، فاسلم بنو المصطلق اثر ذلک، و لحقوا عن آخرهم بالمسلمین، و کانوا جمعا غفیرا، فأثّر ذلک تأثیرا حسنا فی سائر العرب.

و من الاخریات اللائی تزوّج بهنّ النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) میمونه و اسمها برّه بنت الحارث الهلالیه، و هی التی وهبت نفسها للنبی بعد وفاه زوجها الثانی أبی رهم بن عبد العزی، فاستنکحها رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و تزوّج بها و قد نزل فیها قرآن. و تزوج أیضا بأم حبیبه و اسمها رمله بنت أبی سفیان، ضمن ظروف ملخصها انها کانت زوجه لعبید اللّه بن جحش الذی هاجر معها الی الحبشه- الهجره الثانیه- فتنصّر عبید اللّه هناک و ارتد عن دینه، فیما ثبتت هی علی الاسلام. و من جهه ثانیه و بعد ان تنصر زوجها کان أبوها أبو

۱- تزوج رسول اللّه(صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) من صفیه فی السنه السابعه من الهجره بعد غزوه خیبر. و کانت صفیه قد تزوجت قبل ذلک مرتین، احداهما بسلام بن مسلم؛ و الثانیه بکنانه بن ربیع.

سفیـان یکیـد لـدین اللّه و یحشـد الجموع ضـدّ الاسـلام، فتزوج بهـا النبی (صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم) و أحصـنها و کانت فی حمایته.

و تزوّج (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بحفصه بنت عمر و قـد قتـل زوجهـا خنیس بن حـذاقه ببـدر و بقیت أرمله. و تزوّج أیضـا بعائشه بنت أبی بکر و هی بکر.

انّ المتأمل فی هذه الخصوصیات التی رافقت کلّ حاله من حالات زواجه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)، لا یشک فی انّ زواجه منهنّ لم یکن علی حدّ ما یخضع له سائر الناس من سعی لارضاء الغریزه الجنسیه، خصوصا مع ما تقدم من سیرته (صلوات اللّه و سلامه علیه و علی و آله) فی أول أمره و آخره، و ما سار به من الزهد و ترک الزینه و ندبه نساءه الی ذلک.

أضف الی ذلک احترامه للمرأه و طبیعه سیرته (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) مع النساء. فقد أحیا ما کانت قرون الجاهلیه و عصور الهمجیه و الظلام، أماتت من حقوقهن فی الحیاه، و أعاد ما کان ضاع من موقعهن فی المجتمع الانسانی، حتی روی أن آخر ما تکلم به (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) ان وصّی الرجل بهن خیرا، فقال من کلام (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم): «الصلاه، و ما ملکت ایمانکم لا تکلفوهم ما لا یطیقون، اللّه اللّه فی النساء فإنّهن عوان فی ایدیکم» (الحدیث).

انّ سیرته فی العدل بین نسائه و حسن معاشرتهن و رعایه جانبهن هو مما یختص به (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم). و ما حکم الزیاده علی الاربع الّا کصوم الوصال بالنسبه إلیه، فهو من مختصاته التی منعت عنها الأمه.

و لا ریب انّ هـذه الخصال و ظهورها علی الناس هی التی منعت اعـداءه من الاعتراض علیه رغم تربصـهم الـدوائر به (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

بحث فی تفاسیر بعض الآیات حول المرأه

البحث الـذی بین یـدی القـارئ المحترم هو دراسه قصـیره حول مقـاله کتبها أحـد الخریجین الایرانیین (من امریکا) تحت عنوان «بحث فی تفاسیر بعض الآیات حول المرأه».

یقـدّم الکـاتب المـذکور لمقـاله بمـا یلی: «الحرکه الاسـلامیه فی خـارج البلـد هی الیـوم فی حـال نمـو و اتسـاع مطّرد. فالنشـاط الاسـلامی فی هذه الحرکات لا یقتصـر علی الشـباب المتدین و انما امتد لیشـمل الکثیر من الشـباب الذین تعرفوا- خارج البلاد- علی الاسلام الصحیح، بعد ان کانوا لا یعرفون عنه شیئا داخل الوطن بفعل الظروف العائلیه و الاجتماعیه.

انـدکاک هؤلاـء الشـباب فی النشاط الاسـلامی یبعث علی العجب، حتی ان عـدد المشترکین فی المؤتمرات الاسـلامیه تضاعف خمس عشره مرّه خلال السنوات الثلاث الأخیره.

و من الطبیعی انّ هذا الامتداد فی النشاط الاسلامی خارج البلد یبعث علی الأمل، و فی المقابل یتم السعی لتطویقه و التصدی له، تحقیقا لهـذه الغایه بالـذات بدأنا نشـهد أسالیب غیر مباشـره تتسم بالجدیه، نظیر نشـر الکتب التی یوحی ظاهرها انها اسـلامیه فی حین ینطوی باطنها علی اهداف تحریفیه. و کذلک إیجاد مراکز اسـلامیه رسمیه، و السعی أیضا لاشاعه فهم محرّف عن الاصول و القوانین

الاسلامیه من قبیل استخراج آیات معینه من القرآن الکریم و التأکید علی الآیات التی تتصل بضرب المرأه؛ تعدد الزوجات؛ شهاده المرأه و غیر ذلک، حیث یتم توظیف هذه الموارد لضرب الاسلام و النیل من الوعی الذهنی للشباب خارج البلد و التأثیر علی حماسهم و اندفاعتهم.

و لمّا لم تکن هناک مصادر بین یدی هؤلاء الشباب یعودون إلیها فی معرفه الاجوبه التی تثار، أو فی الواقع مواجهه الهجوم الذی یشن ضدّ الاسلام، فقد اضطروا للعوده الی التفاسیر الموجوده. و قد کان من نتائج العوده الی هذه التفاسیر ان انتحی بعض الشباب جانبا و بالذات فئه الفتیات الشابات. و السبب انهم لم یتلمسوا فی قراءه هذه التفاسیر وجود منطق عقلانی فی التعامل مع البیان القرآنی و بالخصوص الآیات التی ترتبط بالمرأه.

و المسأله لم تقتصر علی غیاب المنطق العقلانی وحده بل ثمه من التفاسیر من عدل عن معانی تنطق بها الآیه نفسها، الی استخلاص مفاهیم غیر منطقیه منها.

و ثمه صنف آخر من هؤلاء الشباب یتمتع بایمان أقوی، و لهم سابقه أطول عهدا فی معرفه الاسلام من المجموعه الاولی. هؤلاء ترکوا هذه التفاسیر جانبا و انقذوا انفسهم من السقوط فی حاله ضعف الایمان. و منطق هذه الفئه الثانیه من الشباب: انّ الاسلام الذی نعرفه و الربّ الذی نعبده أنأی ما یکونان عن ابانه مثل هذه الرؤیه عن المرأه.

یضیف هؤلاء: انّ هذا الضرب من ضروب تفسیر الآیات یتغایر مع روح الاسلام. لذلک علینا ان نذعن ان معانی هذه الآیات لا زال سرا مجهولا و انّ العقول (البشریه) القاصره لم ترتق بعد الی مستوی ادراک معانیها. اما اذا أردنا ان

نقبـل بالتفاسـير السائـده و نسلّم بمـا تسوقه من انّ المرأه أقل قيمه و أدنى فى المرتبه الوجوديه من الرجل، و على الرجل (الأب، القيم، أو الزوج) ان يضطلع بمهمه تأديب المرأه بل و حتى ضربها، فانّا حينئذ مجبورون على أن نضع الاسلام جانبا».

بعـد ان سـاق كـاتب المقـال هـذه المقـدمه ذكر- كـأمثله- بعض التفاسـير بـاللغه الفارسـيه نظير «تفسـير نوين» [و معنـاه: التفسـير الجديد]، و «تفسير نمونه» [و معناه:

التفسـير الأمثل]، و تفسـير الميزان(۱)، ثم ختم مقـاله باسـتمداد العـون من علمـاء الـدين، حين كتب: «اذا لم يبـادر علمـاء الـدين الاصـلاء الى مسك زمام المبادأه بأسـرع ما يكون، و يعيـدوا النظر فى التفاسـير الموجوده (و الحاجه أولى ما تكون الآن بتفاسـير الآيـات ذات الصله بـالمرأه) فـانّ الحركه الاسـلاميه سـتكون عاجلاـ أم آجلاـ تحت وطأه سوء النوايـا؛ و اذا لم يقـد ذلـك الى تراجعها، فمن الثابت انها لن تستمر فى سيرها و نموّها المتصاعد».

عرضـنا الى مقـدمه و خاتمه المقال الذى كتبه الكاتب المذكور. و غايه ما يريد ان يسـتخلصه الكاتب: انّ الأحكام العمليه للدين يجب ان تكون مورد قبول المجتمع؛ و ان تكون متطابقه مع المنطق العقلانى.

و عليه فـان مـا ذكره المفسـرون حول الآيـات التى لها مساس بالمرأه، و ما اسـتخرجوه من ضوابط و احكام تختص بها، لا يمكن قبوله، مضافا الى انه لا يتسق مع المنطق العقلانى.

۱- يقع تفسـير الميزان، حيث كتبه المرحوم المؤلف بالعربيه مباشـره، فى عشـرين مجلدا، و قد تمت ترجمته الى الفارسيه من قبل السيد محمّد باقر الموسوى الهمدانى و صدر فى أربعين مجلدا. المترجم].

لـذا لا مناص من القول ان معانی الآیات ذات الصله بالمرأه لم تکتشف حتی الآن، مما یدعو العلماء الی تجدید النظر لاکتشاف ما یمکن قبوله من المعانی.

فی معرض النقاش نجد من محاسن الصدف ان الفکره التی یسـعی کاتب المقال لاثباتها باصـرار، هی بنفسـها لا تنطبق مع قواعد المنطق العقلانی، للأسباب التالیه:

أولا: ان آیات الاحکام فی القرآن المجیـد هی من المحکمات، و لا مجال لانکار دلالاتها علی المقاصد، و مدلولاتها بما لها من ظهور لفظی مثل سائر الکلام، هی حجه لدی العقلاء. و هذا الظهور اللفظی هو لدی العقلاء الدلیل الوحید الذی یهدی للکشـف عما فی الضـمیر، و عن مراد المتکلّم، یؤیـده اتباع ملیارات المسـلمین لظواهر هـذه الآیات و عملهم بها طوال أربعه عشـر قرنا من الهجره.

ثم ان اللّه (سبحانه) جعل فی آیات من قبیل وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ(۱)، وَ ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ إِلَّا لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوا فِیهِ(۲) جعـل فی هاتین الآیتین و آیات اخری بیان الرسول الاکرم (صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم) و سـنته حجه کبیان القرآن، و بدوره جعل رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بمقتضی حدیث الثقلین المتواتر و غیره من الأحادیث، بیان أهل بیته حجه کبیانه.

و مـا نسـتخلصه من ذلـک انه قـد ورد من احـادیث رسول اللّه و أهل بیته (صـلوات اللّه علیه و علیهم اجمعین) ما یوضـح تفسـیر الآیات التی ترتبط بالمرأه، و ذلک بما

۱- النحل: ۴۳.

۲- النحل: ۶۴.

یتسق مع مـدلولها الظـاهر. و هـذه الاحـادیث و الروایـات هی من الکثره، بحیث لاـ تجعلنـا نشک فی دلاله ظواهر الآیات علی ان للمرأه فی الاسلام احکاما تختص بها فی مسائل من قبیل الإرث، الشهاده، النکاح، الطلاق، العدّه، تعدّد الزوجات و غیر ذلک.

و بعد ذلک فاللّه (سبحانه) یقول: وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ(۱).

أجـل، فی الصوره التی تسـقط فیهـا جمیع هـذه الأدله و المـدارک عن نصاب الحجیه و لا یکون لها ثمه دلاله؛ و فی الحاله التی تسقط بها أیضا جمیع الآیات و الاحادیث التی تتسق من حیث الظهور اللفظی مع الآیات و الاحادیث ذات الصله بالمرأه، فی هذه الحـاله- التی یضع علیها کاتب المقال وصف المنطق العقلانی- علینا ان نقول: انّ الاسـلام هو دعوه لا نعرف ما ذا تریـد؛ و ما ذا تقول!

ثانیـا: ینقـل الکـاتب عن فئه أخری من الشـباب- قـال إنهـا أقوی ایمانـا من الفئه الاولی- انها بادرت الی رفع یـدها عن التفاسـیر الموجوده و رفضـتها، و قـالت حفاظا علی ایمانها: انّ ظواهر هـذه الآیات یتغایر مع روح الاسـلام، لـذا لا مفرّ من القبول ان معنی هذه الآیات لم یکتشف حتّی الآن.

أقول: انّ هذا الکلام یتغایر بالتأکید مع روح الاسـلام. لانّ مقتضی الکلام انّ معانی الآیات لم تکن مجهوله فی هذا العصر وحده و حسب، بل یعود ذلک الی عصر نزول القرآن حین لم یکن المراد من الآیات- بحسب منطق هؤلاء- ما علیه ظاهرها، و انما لها معنی آخر، هو المعنی الحقیقی الذی لم یکشف عنه، و بقی مستورا خفیا حتی عصرنا الحالی.

۱- الاحزاب: ۳۶.

و فی النتیجه یکون من عمل من النساء طوال هذه المدّه بظاهر الآیات، قد تورطن بسلسله من الأعمال الخاطئه، لانّ المعنی الحقیقی للآیات لا زال مجهولا لم یکشف عنه بعد. و فی حین یصرّح الاسلام انّه دعوه عالمیه تشمل الرجال و النساء معا، کما یدل علی ذلک قوله تعالی: لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ(۱)، قُلْ یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْكُمْ جَمِیعاً(۲) فانّ المنطق المشار إلیه، یضع نصف النسل البشری (النساء) فی دائره الضلاله و الحیره منذ أربعه عشر قرنا و الی ما شاء اللّه، حیث لبس علیهنّ فظهرت الأحکام غیر الدینیه بلباس الأحکام الدینیه، و بثوب الاحکام الواهیه التی لا تقوم علی أساس، حتی انّ اللّه الذی یعبده اولئک الشباب لا یمکن ان تکون له مثل هذه الرؤیه ازاء المرأه علی حدّ تعبیرهم! (معاذ اللّه).

و لنا ان نسأل الآن: هل یعدو الاسلام الذی یعرفه هؤلاء الساده ان یکون سوی دینا خدّاعا مضلا، عمد طوال قرون الی ان یسیر نصف المجتمع البشری وراء احکام باطله، فی حین أضحی النصف الآخر الذی یمثله الرجال ظالما- للنصف الاول- من خلال اختصاصه ظاهرا باحکام معینه؟

أی یکون الاسلام فی اعتقاد هؤلاء دینا یخدع النصف الاول من البشریه و یسوّغ الظلم للنصف الثانی!

ثم انّ اللّه الذی یقول فی تساوی الأعمال من جهه القبول: أَنِّی لا أُضِیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثی(۳) الا یستطیع ان یقول انّه لیس ثمه فرق فی الأحکام الدینیه بین الرجل و المرأه؟

۱- الانعام: ۱۹.

۲- الاعراف: ۱۵۸.

۳- آل عمران: ۱۹۵.

ثالثا: يدق الكاتب فى خاتمه مقاله اجراس الخطر امام علماء الدين و يستمد منهم العون بأن يمسكوا زمام المبادره فى تجديد النظر بتفاسير الآيات التى ترتبط بالمرأه بما يتناسب مع الواقع الفعلى.

من البديهى ان دعوه الكاتب هذه تطالب علماء الدين ان يفسّروا الآيات ذات الصله بالمرأه على نحو يقع فى الطرف المقابل مما هو موجود فى التفاسير، و بشكل يتسق مع الوضع الحاضر، و يكون مقبولا من الشباب و بالأخص الفتيات الجامعيات. و معنى ما تستبطنه هذه الدعوه تحديدا هو الغاء ظواهر الآيات، و اعلان التساوى بين المرأه و الرجل، لكى يكون الاسلام مقبولا ـ فى المجتمع، و لكى تتاح له فرصه النمو و الاتساع.

و من البديهىّ الواضح انّ الجذر الأساس الذى ترتد إليه هذه الدعوه يكمن فى جعل الدين تابعا للعصر، بحيث يختلف باختلاف العصور، بمعنى انّ المجتمع هو الذى يصنع الدين (دينه) و ليس العكس؛ اى ان يضطلع الدين بمسئوليه بناء المجتمع!

و حين يكون الدين الذى تريده هذه المجموعه و تعتقد به، هو على هذه الشاكله فلنا ان نسأل هؤلاء الساده: من اين أتيتم بهذا المعنى للاسلام؟ فاذا كان المعنى الذى صوّروه للدين مستمدا من ادراك الكتاب و السنه، أى النصوص و البيانات الوارده عن اللّه و الرسول و أهل البيت (ع) فهذه جميعا خاليه من الصوره التى يعكسونها، بل و ظاهر النصوص يشتمل على خلاف ما يذهب إليه هؤلاء.

فاللّه تبارك و تعالى يقول فى سلسله من الآيات انّ ما يحتاجه المجتمع الانسانى من أحكام تضمن له السعاده فى الحياتين الفرديه و الاجتماعيه متضمن

فی الاسلام الذی اضطلعت دعوته ببیانه. فمن الآیات التی تدل علی ذلک قوله تعالی: وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ(۱)، و یقول: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ(۲) و یقول: وَ إِنَّهُ لَکِتابٌ عَزِیزٌ لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ(۳)، و یقول سبحانه: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ(۴)، و یقول:

وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ(۵)، و یقول تعالی: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِینَ ناراً ...(۶) و ثمه آیات اخری لها دلاله علی المطلوب.

ثم ان هذه الاحکام هی أحکام إلهیه سماویه إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ(۷) لا سبیل الی تغییرها، فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر، و ان لا أحد یملک حق الاختیار أمام الأمر و النهی الالهیین.

علاوه علی ذلک، فانّ معانی هذه الآیات مؤیده بمجموعه لا تعدّ من الاحادیث الوارده عن رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و عن أهل بیته (علیهم السلام).

۱- النحل: ۸۹.

۲- آل عمران: ۸۵.

۳- حم السجده: ۴۲.

۴- الروم: ۳۰.

۵- الاحزاب: ۳۶.

۶- الکهف: ۲۹.

۷- یوسف: ۴۰.

بعد ان ینتهی الکاتب المذکور من مقدمته یقتبس عددا من الأمثله التفسیریه التی لا تتسق مع «المنطق العقلانی» الذی أقامه لنفسه، و من جمله ذلک یقتبس من تفسیر المیزان (یعود الکاتب الی الترجمه الفارسیه للتفسیر) فیکتب: «یکتب تفسیر المیزان حول الآیه الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ ...(۱):

المراد بما فضّل اللّه بعضهم علی بعض هو ما یفضل و یزید فیه الرجال بحسب الطبع علی النساء؛ و هو زیاده التعقل فیهم»(۲).

بعد ذلک بأسطر یضیف- صاحب المیزان- «و عموم هذه العله یعطی انّ الحکم المبنی علیها، أعنی قوله: الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ غیر مقصور علی الأزواج بأن یختص القوامیه بالرجل علی زوجته، بل الحکم مجعول لقبیل الرجال علی قبیل النساء فی الجهات العامه التی ترتبط بها حیاه القبیلین جمیعا، فالجهات العامه الاجتماعیه التی ترتبط بفضل الرجال کجهتی الحکومه و القضاء مثلا اللذین یتوقف علیهما حیاه المجتمع، و انما یقومان بالتعقل الذی هو فی الرجال بالطبع أزید منه فی النساء، و کذا الدفاع الحربی الذی یرتبط بالشدّه و قوه التعقل»(۳).

یعلق کاتب المقال بعد ذلک: «لاحظوا کیف ان اللّه یقول طبق مفاد تفسیر المیزان: ان المرأه أضعف من الرجل فی القدره العقلانیه و هی بحاجه الی قیّم. ثم هل تنتظرون ان نسمع الفتیات الشابات اللاتی یتحلّین بحریه الفکر، مثل هذه

۱- النساء: ۳۴.

۲- عدنا فی ارجاع النصوص الی النص العربی مباشره، الذی یلاحظ فی: المیزان، ج ۴: ص ۳۴۳. المترجم].

۳- النص العربی، المیزان، ج ۴: ص ۳۴۳. المترجم].

الرؤيه من الاسلام، ثم لا يتركن الاسلام؟ ان كلاما مثل هذا يصدر عن أحد المفسرين لا يمكن التسامح فيه».

يعود الكاتب المذكور بعد عدّه أسطر للتكرار: «ان النساء طبقا لتفسير الميزان هن موجودات قليلات الرشد (من الزاويه العقلانيه) بحاجه الى القيمومه» و من جهه ثانيه فان العباره التى نقلها الكاتب عن تفسير الميزان فى معنى الآيه الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ صريحه فى الدلاله على «ان من يتصدى فى المجتمع البشرى لاداره الجهات العامه نظير الحكومه و ما يشاكلها، يجب ان يكون الرجل و ليس المرأه».

و السؤال الآن: ما معنى الاعتراض الذى يسوقه الكاتب على ما فهمه من عبارات الكاتب حين كتب: «انّ صنف النساء يشبه الطفل اليتيم غير البالغ، و المجنون الذى يحتاج الى قيّم، اذ يجب ان ننصب لكل امرأه قيّما من الرجال»؟

و ما صله هذا الفهم الذى ينطوى على التضليل باسم المنطق العقلانى (!) بالحظر المشار إليه فى نص عبارات الميزان، و الذى يكل الجهات العامه كالحكومه و نظائرها بالرجال دون النساء؟ مع العلم انّه ليست فى عبارات الكتاب (الميزان) أدنى دلاله على المعنى الذى استخلصه الكاتب، و ليس ثمه من المفسرين من احتمل هذا المعنى، و لا من أفتى به من الفقهاء، و ليس هناك من المسلمين من عمل به فى امتداد التأريخ!

و الأعجب هو ما يقوله بعد ذلك بصيغه المبالغه: «هل تنتظرون ان تسمع الفتيات الشابات اللائى يتحلين بحريه الفكر، مثل هذه الرؤيه من الاسلام، ثم لا يتركن الاسلام؟» اذ من الواضح ان المسأله تعود- فى هذا المنطق- الى ان

يختلف الدين باختلاف العصور، بحيث ينتج المجتمع و يصوغ الدين (الدين الذى يريد!) لا أن يمارس الدين مهمه بناء المجتمع و صياغته.

علاوه على ذلك، يصوّر هـذا المنطق انّ اللّه (سبحانه) مجبور (!) على ان لا يشرّع أمرا لا يرضى به متحرر و الفكر من البشر و بالأخص فئه الشباب، و الحال انّ اللّه (سبحانه) يقول: إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ(۱).

يتساءل الكاتب بعد ذلك: «كيف نستطيع ان ندّعى أن نصف النسل البشرى لا يتمتع بما يتمتع به النصف الآخر من خصله تعد واحده من أسمى الخصائص الانسانيه؟».

اجل! نستطيع ان نـدّعى ان نصف النوع الانسانى (صنف النساء) لا يتمتع من حيث القدره التعقليه بنفس القدر الذى يتمتع به النصف الآخر (الرجال) تماما كما نستطيع ان نقول ان نصف النسل البشرى (صنف الرجال) لا يتمتع على مستوى الأحاسيس و القدره العاطفيه بنفس القدر الذى يتمتع به صنف النساء. يقول تعالى: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ(۲).

و من الواضح ان حاجه النسل البشرى الى العواطف و الأحاسيس ليست أقل من حاجته الى القدره التعقليه.

ليس ثمه شك ان المرأه تميل اكثر من الرجل الى الجمال و الاناقه و الدلال و لها من الرقه و الظرافه و العطوفه ما يجعلها تنجذب الى الأعمال التى تدخل العاطفه

۱- ابراهيم: ۸.

۲- البقره: ۲۲۸.

فی رصیدها من قبیل التمریض و رعایه الأطفال و تربیتهم، و تکون أکثر صبرا و تحملا لها. أما الرجل فهو علی العکس یمیل الی الأعمال الصعبه التی تتسم بالمشقه و تحتاج الی الجهد، و تراه صبورا فی مواقف الاقتحام و میادین الخطر یتحمل أکثر مما تتحمله المرأه.

و هذا البیان یظهر فساد ما کتبه الکاتب فیما بعد عن تساوی الرجل و المرأه فی القدره التعقلیه، حیث قال: «لو قالوا ان البشر متساوون جمیعا فی متوسط میزان قدراتهم العقلیه، و انما یختلف الصنفان فی توظیف العقل بحیث یکون کل صنف أقدر من الآخر فی استثمار العقل فی مجال عمله، لکان کلامهم ینطوی علی اشاره واقعیه لا یمکن انکارها».

ذکرنا فیما سبق ان احدا لم یدّع ان المرأه لا عقل لها (!) کما ان احدا لم یدّع بعدم مشابهه عقل المرأه لعقل الرجل و انه قوه من سنخ آخر، تماما کما ان احدا لم ینکر تفاوت قدراتهما فی أداء الأعمال بحیث یکون کل صنف منهما اقدر علی أداء الأعمال التی تقع فی دائره اختصاصه، و انما یتقرّر محل الخلاف بالطریقه التی تعکسها الفرضیه التالیه: لو کان هناک رجل و امرأه و عهدنا الی کل واحد منهما طفلا رضیعا یرعاه و یضطلع بمسئولیه تربیته، فلا نشک ابدا بان الرجل سیتعب أسرع من المرأه و تبدو علیه ملامح القلق و عدم الراحه، و ذلک علی خلاف المرأه. هذا الفارق بذاته ألا یعود الی قوه عواطف المرأه قیاسا الی الرجال؟

و لو افترضنا مره اخری ان هناک قاضیین احدهما رجل و الآخر امرأه، ثم عهدنا الی کلّ واحد منهما ملفا لقضیه جنائیه معقده تبعث علی القلق و عدم

الراحه؟ و ألا يكون هذا المقياس بحدّ ذاته دليلا يشير الى قوه القدره التعقليه للرجل؟

ان هذين المثالين و نظائرهما يشيران الى ان الرجل أقوى فى القدره التعقليه تماما كما ان المرأه أقوى فى العواطف و الأحاسيس.

يقول الكاتب بعد جملته آنفه الذكر بعدّه أسطر: «ان ملاك المرأه من العقل و الأحاسيس يتناسب تماما مع الوظائف التى عهدتها الطبيعه بشكل فطرى الى المرأه. و نفس الشى ء بالنسبه الى الرجل».

ان الوظائف التى يضطلع بها الرجل أو المرأه هى عباره عن مجموعه من الاعمال الاختياريه يندفع نحوها الانسان بفعل أحاسيس و ميول متنوعه، ثم تمارس عليها القوه العقليه نوعا من السيطره و التعديل قبل ان تنبثق فى صوره الأعمال.

على ضوء هذا نتبيّن ان الوظائف هى فرع للاحاسيس و الميول و للقدره التعقليه، و ان الأحاسيس و التعقل هما جهاز زوّد به الانسان.

و به يتضح ان الدين عهد بالتكاليف الى الانسان عن طريق التعقل و الاحساس و بواسطتهما، و انّ عباره الكاتب آنفه الذكر تتصف بالتشوش و الاضطراب، اذ يجب ان تصاغ بالطريقه التاليه: «انّ ما تعهده الفطره الى المرأه من وظائف و تكاليف يتناسب مع قواها العقليه و ميولها (الأحاسيس) و كذلك الحال بالنسبه للرجل».

و علينا ان ننتبه فى الوقت نفسه الى انّ هذه الفكره لا تثبت قضيه تساوى المرأه و الرجل فى العقل و الاحاسيس، و لا تفضى الى النتيجه التى تقول باختلافهما فى ذلك.

یضیف الکاتب: «تعتبر النساء طبقا لتفسیر المیزان موجودات تفتقر الی الرشد الکافی- من الزاویه العقلانیه- لذا فهنّ بحاجه الی القیمومه. و اللّه سبحانه الذی شرّع القیمومه علیهن، شرع لهن وجوب الاطاعه و حفظ الرجل فی الغیب، و بذا تکون وظیفتهن الأصلیه فی الحیاه امتاع الرجل فی مقابل أجر یتقاضینه؛ و فی ذلک جاء فی تفسیر المیزان: ... انّ الرجل اذ کان ینفق ما ینفق من ماله بإزاء الاستمتاع فعلیها ان تطاوعه و تطیعه فی کل ما یرتبط بالاستمتاع و المباشره عند الحضور، و ان تحفظه فی الغیب فلا تخونه عند غیبته بان توطئ فراشه غیره»(۱).

ثم یضیف کاتب المقال مستخلصا: «یتضح من فحوی هذا التفسیر ان عدم خیانه المرأه للرجل لا یعود الی بواعث حفظ النسل و غیره، و انما القضیه و ما فیها انّ الرجل دفع مالا فعلی المرأه اذا ان لا تخونه. فاذا افترضنا انّ المرأه کانت غنیه بحیث تستطیع ان تؤمن المتطلبات المالیه لحیاتها و حیاه زوجها، فانّ من حقّها- طبقا لتفسیر المیزان- ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجرا علی المزیّه- الاستمتاع- التی تقدمها للزوج؛ بمعنی انها غیر ملزمه للوفاء له».

یقول الکاتب بعد ذلک مباشره: «انّ تفسیر الآیه آنفه الذکر ینطوی فی جمیع الأبعاد علی نقاط مشابهه لهذه، بحیث انّ الانسان الذی لا تتوفر له معرفه عمیقه و واقعیه بالاسلام، یهرب من هذا الدین- بفعل هذا النمط من التفسیر- لیرتمی فی أحضان التیارات المادیه».

فی التعلیق علی القسم الأول من النص نعید التذکیر الی ان ما نسبه الکاتب الی تفسیر المیزان من قوله «انّ المرأه تحتاج لنقص عقلها الی قیّم» هو أمر غیر

۱- المیزان، ج ۴: ص ۳۴۴. المترجم]

صحیح، و انّ التفسیر لا ینطوی علی فکره کهذه، و انما فیه ما یقابل هذه الفکره تماما، بید انّ الکاتب خشی ان ینقل النص کاملا، و هو کما یلی(۱): «کما انّ قیمومه قبیل الرجال علی قبیل النساء فی المجتمع، انما تتعلق بالجهات العامه المشترکه بینهما المرتبطه بزیاده تعقل الرجل و شدته فی البأس- و هی جهات الحکومه و القضاء و الحرب- من غیر ان یبطل بذلک ما للمرأه من الاستقلال فی الإراده الفردیه و عمل نفسها؛ بأن ترید ما أحبت و تفعل ما شاءت من غیر ان یحق للرجل ان یعارضها فی شیء من ذلک فی غیر المنکر، فلا جناح علیهن فیما فعلن فی أنفسهن بالمعروف، کذلک قیمومه الرجل لزوجته لیست بأن لا تنفذ للمرأه فی ما تملکه إراده و لا تصرّف، و لا أن لا تستقل المرأه فی حفظ حقوقها الفردیه و الاجتماعیه، و الدفاع عنها، و التوسل إلیها بالمقدمات الموصله إلیها، بل معناها انّ الرجل اذا کان ینفق من ماله بإزاء الاستمتاع ...» و ذلک الی آخر ما نقله الکاتب فی جملته آنفه الذکر. و یحسن بنا ان ننتبه الی ما قاد إلیه النقل المجتزأ للنص، من ابتسار فی المعنی و تشویه فی المراد، بحیث نسب للتفسیر ما یغایر المعنی المستفاد من النصّ باکمله دون اجتزاء.

اما الاعتراض الذی ساقه فی الربط بین وجوب طاعه المرأه للرجل فی الحضور، و حفظه و عدم خیانته اذا غاب، و ذلک بأن یکون هذا الوجوب ازاء المهر الذی دفعه الرجل للمرأه، فیمکن ان نسجّل علیه النقاط التالیه:

أولا: کان یحسن بالکاتب ان یتأمل و لو قلیلا نسبه صدر الآیه الکریمه الی ذیلها. فبدایه الآیه هی قوله تعالی: الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّساءِ أما جمله

۱- المیزان، ج ۴: ص ۳۴۴. المترجم]

«فالصالحـات قانتـات» فی قوله تعـالی فی تتمه الآـیه: وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ فهی تفريع. أی: «الرجـال قوامـون علی النسـاء» ذو اطلاـق تـام. أمـا «فالصالحـات قانتـات ...» فهـو فرع من فروع هـذا الحکم المطلـق و جزئی من جزئياته، مستخرج منه من غير ان يتقيّد به اطلاقه(۱).

ثانيا: کان الجدير بالکاتب ان يراجع فی مراد الآيات الاخبار و الاحاديث الشريفه. فالقرآن الکريم و ان کان جامعا لجميع مقاصد الاسـلام، الّا انّ هـذه المقاصـد جـاءت فی کتـاب اللّه علی نحو الاجمال و الاختصار. أما البيان التفصـيلی لها فهو بعهـده الرسول الاکرم (صلّی اللّه عليه و آله و سلّم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) من خلال ما نقل عنهم من أحاديث و روايات.

و لکن يبـدو انّ من قسـمات «الاسـلام الواقعی» الـذی ينـادی به هؤلاـء الساده ان نسـقط المراد من ظاهر الآيات لأن عقول هؤلاء الساده لا تقبله؛ و انّ المعنی الحقيقی للآيات لم يکشف عنه حتی الآن بحسب زعمهم!

و من قسمات «الاسلام الواقعی» الذی يتحدثون عنه هو استغناؤه- فيما يبدو- عن السنه الشريفه و عدم حاجته إليها!

ثالثا: لم يفرّق الکاتب فی بيان الاحکام بين الحکمه و العله، و انما خلط فيما بينهما.

و منـاط التميز بينهما انّ العله التامه هی ملاک و مصـلحه الحکم الشـرعی بحيث يـدور الحکم حولها وجودا و عـدما. بمعنی اذا تحقق الملاک تحقق الحکم، و اذا سقط الملاک و لم يتحقق سقط الحکم و لم يتحقق هو الآخر. مثال ذلک خاصيه

۱- جـاءت هـذه النقطه مجمله فی النص الفارسـی، فاسـتعنا فی توضـيحها بعبـارات المؤلف الـتی اقتبسـناها من الميزان. يلاحـظ: الميزان، ج ۴: ص ۳۴۳- ۳۴۴. المترجم]

السکر فی المائعات، فکل مائع من المسکرات یکون مستوجبا للحرمه، و بالتالی تکون صفه «المسکر» هی الملاک؛ و هو ما یصطلح علیه فی مثل هذه الحاله بالعله التامه للحکم حیث تدور الحرمه فی مدارها.

اما الحاله الثانیه- و هی تشمل أکثریه الاحکام- فاننا لا- نکون أمام ملا-ک تام (عله تامه) فی مدار الحکم بحیث اذا تخلف الملاک سقط الحکم، و انما یبقی الحکم کلیا ثابتا حتی لو تخلف الملاک.

و هذه الجهه فی ملا-ک الأحکام یطلق علیها فی الاصطلاح ب «الحکمه» أی الحکمه من الحکم، و هی غیر العله کما أشرنا. و ذلک من قبیل التحرز من اختلاط النطفه حین یکون ملاکا لوجوب العدّه، اذ یمکن ان یتخلف الملاک فی بعض الموارد، فی حین یبقی الحکم الشرعی ثابتا علی کلیته.

و الجدیر بالذکر انّ هذا التمییز هو مما یعرفه أیضا القانون المدنی الذی وضعه البشر، و هو یسود فی البلاد المتقدمه.

علی أساس هذا التمییز نتبیّن خلط الکاتب حین قال: «اذا کانت جهه الحکم فی عدم خیانه المرأه للرجل لا تعود الی بواعث حفظ النسل و غیره، و انما القضیه و ما فیها ان الرجل دفع مالا فعلی المرأه اذا ان لا تخونه؛ فاننا اذا افترضنا ان المرأه کانت غنیه بحیث تستطیع ان تؤمّن المتطلبات المالیه لحیاتها و حیاه زوجها، فانّ من حقها- طبقا لتفسیر المیزان- ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجرا علی المزیه- الاستمتاع- التی تقدمها للزوج؛ بمعنی انها غیر ملزمه بالوفاء له» ففساد هذا القول یتضح من انّ المهر هو «حکمه» لوجوب الطاعه و حفظ الرجل فی الغیب و لیس «عله» له.

فهذا الحکم- وجوب الطاعه و حفظ الرجل فی الغیب- هو حکم ثابت کلّی حتی لو اختفت الحکمه. و الامر لا یتغیّر مع الفرضیه التی ساقها الکاتب و عدّ فیها حفظ النسل- کما یبدو- عله لوجوب حفظ المرأه لحق الرجل فی الغیب و عدم خیانته فی الفراش، فهذه الاخری- حفظ النسل- هی بدورها حکمه و لیس عله للحکم، فلو افترضنا انّ المرأه خانت الرجل بید انها استطاعت ان تحافظ علی نسله بالوسائل الطبیه أو العملیه، فانّ حکم الحرمه سیبقی ثابتا کلیا لانّ ما ذکر هو حکمه و لیس عله له.

و من جهه ثانیه فانّ المراد من الآیه الکریمه فَالصَّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَیْبِ بحسب ما علیه المدارک الفقهیه من آیات و روایات هو طاعه المرأه للرجل فی التمتع و الفراش، و ذلک حین لا یکون للمرأه عذر شرعی مانع. أما ما خلا ذلک فهی تملک الإراده و الاستقلال فی امور من قبیل اداره امور البیت و التنظیف و الطبخ، و حتی رضاعه الطفل و نظائر ذلک.

و الآن لنأتی الی کاتب المقال الذی یکتب بخصوص وجوب طاعه المرأه للرجل فی مسأله الاستمتاع: «و هل المرأه مجرد وسیله، بحیث علیها ان تذعن للرجل متی ما أراد الاستمتاع و الوصال دون أن یؤخذ بالحسبان استعدادها الروحی و الجسمی فی هذه المسأله؟ لا! یبدو انّ المرأه مجرد جسم جامد لا حراک و لا روح فیه و لا عاطفه، و انما هی مجرد وسیله».

بمقتضی دعوی هذا الکاتب، لا تکون المرأه سوی وسیله اذا اطاعت الرجل فی الفراش وفقا لما تعهدت به فی عقد الزواج!

و العجیب انّ منطق هذه الدعوی یحولها الی مجرد وسیله فی هذه المسأله

فقط رغم ما يزخر به وجودها من مزايا انسانيه، بحيث انها تفقـد جميع مزاياها الانسانيه و تتحوّل الى موجود طفيلى، و الى جسـم جامد يفتقد للحركه و الاحساس لمجرد انها تستجيب للرجل بما تعهدت به فى عقد الزواج، و ذلك بحسب ما يقضى به المنطق العقلانى للكاتب، فاعتبروا يا اولى الابصار!

اذا كانت المرأه بخصوص طاعتها للزوج فى هذا الامر و حفظها له فى الغيب هى وسيله، فانها- للحق- وسيله تسد طرق الفساد و الفحشاء و المنكر، و تمنع من الاختلال الانسانى فى المجتمع البشرى، و تكون عاملا- مؤثرا فى رقى الحياه العامه؛ فما أعظم المهمه التى تضطلع بادائها- هذه الوسيله- و ما أجلها، و الا يحق للمرأه أن تفتخر بذلك؟

اما ما يقوله الكاتب بصدد استعداد المرأه نفسيا و جسميا لهذه الممارسه، فجوابه العوده الى مدارك الكتاب و السنه، التى تعلق الطاعه على غياب العذر الشرعى المانع، من قبيل ان لا تكون المرأه فى أيام الدوره الشهريه، و ان لا يكون فى اجابتها للرجل حرج، و لا أن تتزاحم الطاعه مع تكليف دينى أهم.

*** من الاعتراضات الاخرى التى يسوقها كاتب المقال على تفسير الميزان، قوله:

«فى تفسير الآيات التى تتصل بتعدّد الزوجات يسوق- المؤلف- دلائل تفيد وجوب تعدّد الزوجات، من بينها استدلاله بزياده نسبه الرجال الى النساء؛ زياده شهوه الرجل نسبه الى المرأه، و غير ذلك، ثم يكتب نصا: «و لا يتيسّر الانفاق على أربع نسوه مثلا و من يلدنه من الاولاد مع شريطه العدل فى المعاشره و غير ذلك

الّا لبعض أولى الطول و السعه من الناس لا لجميعهم»(۱) و الذى يبدو، رغم الأدله التى ساقها التفسير لوجود تعدّد الزوجات، انّ اللّه شرّع أصل التعدّد لصنف من الناس هم الأثرياء و ذوو اللذه لتوافر القدره الماليه لديهم، اما من دونهم من الناس فلا يندرجون عمليا تحت هذا القانون».

أقول: انّ ما ينسبه الكاتب الى تفسير الميزان غير صحيح، اذ لا يسعه ان يكتب «انّ الميزان ساق ادله تقييد وجوب تعدّد الزوجات» فى حين انّ ما ذكره التفسير هو دلائل تفيد جواز تعدّد الزوجات فى الاسلام، لا الوجوب، اذ لا يوجد حتى الآن من فهم المدارك الشرعيه (الآيات و الروايات) على انها تدل على وجوب تعدّد الزوجات!

و كذلك ليس من الصحيح ما نسبه الكاتب الى التفسير من قوله ان نسبه الرجال الى النساء أكثر فى المجتمع الانسانى.

اما ما ذكره من انّ شهوه الرجل أكثر من شهوه المرأه، فقد ورد ذلك فى التفسير من وجهه نظر التربيه الدينيه للمرأه فى الاسلام، و ليس من وجهه نظر القياس بين الطبيعه الشهوانيه للرجل مع الطبيعه الشهوانيه للمرأه. ففى اطار مقاييس التربيه الاسلاميه للمرأه المبنيه على العفه و الحياء تغلب شهوه الرجل على المرأه.

و بالنسبه لما ذكره من اعتراض على انّ الزواج بأربع نسوه لا يتاح الّا لذوى الثروه من الرجال، فقد جاء فى التفسير فى معرض الردّ على شبهه فحواها: انّ الاحصاءات تشير الى انّ عدد النساء فى المجتمع الانسانى يتساوى تقريبا مع عدد الرجال. فاذا أردنا ان نفترض العمل بقانون الشرع الاسلامى الذى يجيز

۱- يلاحظ النص فى الميزان، ج ۴: ص ۱۸۸. المترجم]

تعدّد الزوجات، فانّ الحصيله ستفضى الى ان يبقى ثلاثه أرباع الرجال دون نساء، و هذا أمر يتعارض مع طبيعه الخلق و التكوين.

ففى معرض الاجابه على هذا الاشكال، ذكر التفسير ان تعدّد الزوجات شرّع فى الاسلام على نحو الجواز لا الوجوب. و ذكر ثانيا انّ الزواج بأربع هو حاله لا تتيسّر للجميع فى اطار ما نصّ من شروط لجوازها، و بذلك يسقط المحذور الذى يطويه الاشكال آنف الذكر الذى يفضى الى قله النساء و بقاء الرجال من دون زوجات.

و مما كتبه صاحب المقال حول الآيه الكريمه: وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً، قوله: «جاء فى تفسير الميزان حول الآيه: «و انما اعتبر خوف النشوز و الاعراض دون نفس تحققهما، لان الصلح يتحقق موضوعه من حين تحقق العلائم و الآثار المعقبه للخوف، و السياق يدل على انّ المراد بالصلح هو الصلح بغضّ المرأه عن بعض حقوقها فى الزوجيه أو جميعها لجلب الأنس و الألفه و الموافقه، و التحفظ عن وقوع المفارقه؛ و الصلح خير»(۱) لاحظوا انّ اللّه يصرّح فى الآيه بانّه يحسن للاثنين (المرأه و الرجل) ان يغمضا- عن بعض مالهما- كى ينعقد الصلح بينهما، الّا أنّ مفسّر الميزان يصرح بانّ مفاد الآيه ان تغمض المرأه عن بعض حقوقها الزوجيه أو جميعها لجلب الأنس و الألفه و موافقه الرجل».

أقول: انّ الكاتب لم يشأ ان يقرأ العباره التى تعقب النص الذى نقله، حيث جاء فيها بالحروف: «و لا جناح عليهما حينئذ ان يصلحا ما بينهما باغماض أحدهما

۱- الميزان، ج ۵: ص ۱۰۱. المترجم]

أو كليهما عن بعض حقوقه»(۱).

و السبب فی اقتصار النص الاول علی ذکر اغماض المرأه عن حقوقها، یعود الی انّ موضوع الآیه هو المرأه.

بید انّ الأعجب من ذلک هی المفارقه التی تظهر فی مقال الکاتب الذی سبق و ان اصرّ فی مطلع مقاله الی ان معانی الآیات التی ترتبط بموضوع المرأه لم تکشف حتی الآن، فی حین یعود فی هذا المقطع من مقاله لیکتب «انّ اللّه یصرح فی الآیه» و قد کنّا نتمنی علی الکاتب ان یبیّن لنا کیف تحوّلت الآیه الغامضه فی معناها غیر القابله للفهم، الی مستوی التعبیر عن مرادها و معناها بصراحه؟

عند هذا الحد انتهی ما أورده الکاتب من اعتراضات علی تفسیر المیزان، ثم انتقل لبیان أمثله من تفاسیر فارسیه اخری تنطوی علی التحریف علی حدّ قوله، و قد رأینا من المناسب ان ننقل مثالا لما أورده من هذه التفاسیر تأکیدا لدعواه، لکی نکشف عن طبیعه تفکیره.

المثال ننقله باختصار، حیث یکتب الکاتب فی التعقیب علی قوله تعالی:

وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ: «فی تفسیر الآیه آنفه الذکر یکتب المفسّر المذکور(۲): «اذا لم یکن بمقدورنا ان نتزوّج الیتیمات مع مراعاه العداله، فمن الأفضل ان ننصرف عنهن الی النساء غیر الیتیمات» انّ استخلاص مثل هذا المعنی من الآیه یکون بمثابه انّ اللّه (سبحانه)

۱- المصدر، ص: ۱۰۱. المترجم]

۲- لا یذکر المؤلف من یعنیه کاتب المقال بقوله، بید انّا نستفید من السیاق انه احد اثنین؛ اما مؤلف تفسیر« نمونه» و هو الشیخ ناصر مکارم شیرازی. أو ان یکون مؤلف« تفسیر نوین» للمرحوم محمّد تقی شریعتی والد علی شریعتی. المترجم]

بدلا من ترغیب المسلمین للزواج من الیتیمات أو من الأرامل الشابات اللائی لهن یتامی و حمایتهن، یدعونا الی ان نترک الیتامی خوفا من احتمال الظلم و الانصراف الی غیر الیتیمات».

یضیف: «و بکلام أصرح، انّ هذا اللون من التفسیر یفضی الی ان اللّه یرضی بالظلم کأمر طبیعی بین المسلمین، و یحذرهم من الزواج بالیتامی (اذا انجر الزواج الی الظلم) فی حین نعرف انّ الظلم أمر غیر طبیعی بالنسبه الی المسلم علیه ان یتقیه و یمتنع عنه.

و فی الواقع فانّ اللّه یجب ان یرغّب المسلمین دون استثناء و یشوقهم للزواج من الیتامی و حمایتهم (و هذا ما حصل فی الآیه) فالأصل ان المسلم لا یظلم و اذا ظلم فیجب ان یمنع عن الظلم لا أن یمتنع عن عمل الخیر (و هو هنا الزواج من الیتیم و حمایته و رعایته)» هذه هی نص عبارات کاتب المقال.

انّ مؤدّی النتیجه التی یستخلصها الکاتب من معنی الآیه انّ الانسان اذا خشی من احتمال الظلم حال زواجه بالیتیمات و خاف من التصرف بأموالهن، فعلیه ان لا یتزوّج بهن، و ینصرف الی غیرهن، و بذلک تبقی الفتیات الیتیمات دون أزواج لانصراف الرجال للزواج من غیر الیتیمات، فی حین نجد انّ مضمون الآیه و الآیات الاخری التی ترتبط بالموضوع هو علی العکس تماما.

و توضیح ذلک اننا اذا عدنا للآیه التی تسبق الآیه المعنیه فی قوله تعالی وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ وَ لا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِیثَ بِالطَّیِّبِ وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلی أَمْوالِکُمْ إِنَّهُ کانَ حُوباً کَبِیراً(۱) و اضفنا إلیها قوله تعالی فی آیه اخری: إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ

۱- النساء: ۲.

أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً(۱) فاننا نستخلص من هذه الآيات و آيات اخرى نزلت بشأن اليتامى، انها جاءت لبيان صيانه أموال اليتامى و حفظها بشكل قانونى.

الى ذلك فإنّه بالتأمل فى الآيه الثالثه فى السوره (الآيه مورد البحث): «و ان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء» التى جاءت فى سياق الآيه الثانيه من السوره: وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ يقطع المتأمل الذى له أدنى إلمام باللغه العربيه، و من دون تردّد، انها تنطوى على حكم اخلاقى و أمر ارشادى، لا على حكم مولوى، و ذلك نظير مئات الأوامر الارشاديه التى يمتلئ بها القرآن من قبيل اتَّقُوا اللَّهَ و أَطِيعُوا اللَّهَ و نظائر ذلك.

و مضمون هذا الحكم الاخلاقى و الأمر الارشادى غير المولوى انّ على الأشخاص الذين يخشون من انفسهم عدم العداله، بحيث انهم لا يطمئنون من انفسهم على ذلك لو تزوّجوا اليتامى، ان ينصرفوا للزواج من غير اليتيمات، لما ينطوى عليه الزواج من اليتامى دون مراعاه العداله من مخاطر تفضى الى الهلاك.

و من الواضح انّ هذا الارشاد و الامر الاخلاقى التوجيهى لا يستلزم ترك النساء اليتيمات فى المجتمع دون ازواج، لانه لا يعقل ان تحل الخشيه جميع صنف الرجال من ابناء المجتمع دون استثناء، بل هناك دائما فئه من الرجال تتسم بالتقوى و الاستقامه بحيث لا تخشى من الاقدام على الزواج من اليتيمات تماما كما ان هناك فئه من رجال المجتمع لا تثق بنفسها و لا تطمئن الى تقواها فتستفيد

۱- النساء: ۱۰.

من هذا الأمر الارشادی و تلوذ بهذا التوجیه الاخلاقی فی عدم اقدامها من الزواج بالیتامی.

و بهذا یتبیّن ان لا أساس للحکایه التی تقول انّ من مستلزمات الارشاد الذی تنطوی علیه الآیه الکریمه ان تبقی الیتیمات دون ازواج، أو أن یقبل اللّه الظلم کأمر طبیعی من المسلمین، أو انّ اللّه یدفع المسلمین دون استثناء للزواج من الیتیمات و ذلک بدلا من نهیه عن ذلک و تحذیره منه، کما جاء فی اعتراضات الکاتب.

و من اللطیف ان نشیر الی انّ الکاتب اضاف فی کلامه عن معنی الآیه النساء الشابات الأرامل اللائی لهن یتامی، فی حین انّ الآیه لا تشیر الی ذلک.

یضیف الکاتب فی نهایه عبارته التی عرضنا لها آنفا: «تطرح هنا مسأله هی أهم بمراتب من غیرها، و هذه المسأله تتمثل بعجز القانون من منع الظلم. فطبقا للتفسیر المذکور یبدو انّ القانون لعجزه عن مجازاه الظلم الذی یلحق بکل یتیم، فقد أوکل الامر الی النصیحه، حیث نصح اللّه الظالم المحتمل (الذی یخشی ان یظلم) ان ینصرف من الزواج بالیتامی أو من عندهن یتامی و ذلک لعجز القانون و عدم قدرته فی ردع الظلم».

ثم یضیف بعد أسطر: «النقطه الاخری التی یمکن استخلاصها هی انّ المرأه کما یظهر من خلال رؤیه هذا المفسر، لا تتحلّی أصلا بشخصیه ذاتیه، بل هی فی شخصیتها تتبع دائما سیدا یقف فوق رأسها، فینبغی ان یکون لها أب أو موقع عائلی یضطلع بالدفاع عن حقها و حقوقها، لانها عاجزه عن حفظ حقوقها، و قوانین الحکومه الاسلامیه یبدو أنها تتسم بالعجز ذاته».

یستطرد بعد ذلک مستنتجا: «یمکن ان نستنبط من هذا التفسیر انّ الرجل فی

العاده یحسن به ان یطلق زوجته اذا توفی أبوها و أصبحت یتیمه، و خشی علی مال زوجته من نفسه، فلکی لا یظلمها من الأفضل ان یطلقها».

انّ عبارات الکاتب هذه تتهم الاسلام بالعجز القانونی و عدم الأهلیه، و ذلک فی الوقت الذی ذکرنا فیه انّ مضمون الآیه ینطوی علی الارشاد و نصیحه المسلمین بأن یمتنعوا عن العمل الذی یخشون أخطاره المهلکه.

أما القانون فهو عباره عن سلسله من الحقوق الفردیه و الاجتماعیه التی تسوق المجتمع البشری نحو حیاه سعیده. و علیه فانّ عجز القانون و عدم کفایته یمکن ان یتجلی فی إحدی الحالات التالیه: أن لا یکون للقانون مقررات و ضوابط إزاء بعض الأعمال. أو ان یکون له جزاء غیر لائق علی بعض الاعمال، کأن یضع مکافآت ضئیله لانجازات و خدمات کبیره جدا، أو یقرّر جزاء هزیلا لذنوب کبیره جدا. و یمکن ان نتصوّر عجز القانون أیضا فی صوره اذا ما أوکل تطبیق القانون الی شخص مهمل أو عدیم الکفاءه.

هذه هی الجهات المتصوّره لعجز القانون و عدم کفایته. اما اذا کان للقانون فی واقعه معینه حکما فاصلا و ضوابط کافیه، بید انّه ارتأی أن یضم الی القانون الارشاد و بذل النصیحه لتهیئه المکلّف و اعداده، و ذلک بأن یحذره من مخالفه القانون و یقوی جانب الالتزام بالضوابط القانونیه بنحو من الانحاء، فانّ الوجدان الانسانی لا یعدّ ابدا مثل هذه الارشادات و النصائح الخیّره دلیلا علی ضعف القانون و عجزه.

لذلک لا معنی لما ذهب إلیه الکاتب المذکور من انّ مضمون الآیه الثالثه من سوره النساء اذا کان نصیحه، فهو دلیل علی العجز القانونی للاسلام، بحیث یکون

کل مورد قرآنی ینطوی علی أمر ارشادی و نصیحه من قبیل «اتقوا اللّه و اطیعوا اللّه» هو من وجهه نظره اعترافا مستقلا بعجز القانون الاسلامی.

و الأعجب من ذلک هو ما فعله من تسریه حکم الآیه علی طلاق المرأه و هی فی بیت زوجها، اذا مات أبوها و خشی الزوج من التصرّف بمالها، و اضافته الی أمواله. و موطن العجب انّ الآیه هی فی مورد الحدیث عن انتخاب الزوجه و اختیارها لا عن طلاقها بعد استقرار الزوجیه.

علاوه علی ما مرّ فانّ المرأه التی تتزوج فی حیاه أبیها و تستقر فی بیت زوجها ثم یموت أبوها بعد ذلک و ترثه، فهی فی العاده امرأه بالغه رشیده، و مثل هذه المرأه یکون مالها بتصرفها لا بید شخص آخر و تحت قیمومته.

أما النساء الیتیمات اللائی یعرض لهن القرآن و یوصی بأموالهن، فهن البنات الیتیمات اللائی لم یبلغن درجه البلوغ و الرشد. یقول سبحانه فی الآیه السادسه من سوره النساء: وَ ابْتَلُوا الْیَتامی حَتَّی إِذا بَلَغُوا النِّکاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَیْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَ لا تَأْکُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً(۱).

۱- النساء: ۶.

أربعون سؤالا و جوابا

اشاره

أربعون سؤالا و جوابا(۱)

أولا: الاسئله

۱- هل تتساوی المرأه مع الرجل فی أحکام القانون الاسلامی؟

۲- هل بمقدور المرأه ان تتساوی مع الرجل فی المشارکه بالنشاط السیاسی و فعالیات الدوله؟

۳- لما ذا یکون نصیب المرأه من الارث أقل من حصه الرجل؟

۴- لما ذا یناط حق الطلاق بید الرجل؟

۵- هل بمقدور المرأه ان تکون مستقله فی الأمور الاقتصادیه و المالیه؟

۶- لما ذا یکون بمقدور الرجل ان یتزوّج بأکثر من امرأه؟

۷- هل تسلّم بانّ الدین الاسلامی لم یستطع ان یواکب الزمان و یدرک العصر، فی حین یجب ان یتطابق الدین مع مقتضیات الزمان و المکان؟

۸- الا تعتقد بانّ الکثیر من القوانین الاسلامیه کانت تلبی متطلبات عصرها و تستجیب لمقتضیات الزمان و المکان قبل (۱۴۰۰) سنه، فی حین یجب الآن تغییرها؟

۱- فی سنه(۱۳۸۳ ه) قرّر مجموعه من الأساتذه الایرانیین المقیمین فی نیویورک ان یبعثوا بأسئله متنوعه فی مجالات اسلامیه مختلفه الی الاستاذ العلامه السید محمّد حسین الطباطبائی. و بدوره عمد السید الطباطبائی بعد ان وصلت إلیه الأسئله ان یجیب علیها مرّه واحده. و هذا ما حصل. و بدورنا رأینا من المناسب ان نضم النص الکامل للأسئله و الأجوبه الی محتویات هذا الکتاب و نضعه بین یدی المهتمین بالبحوث العلمیه و الدراسات الاسلامیه. خسرو شاهی]

۹- هل تعتقد انّ السیده زینب (ع) کانت فی مرکز ولی العهد؟

۱۰- و اذا کان للسیده زینب (ع) مثل المرکز المذکور فی السؤال آنف الذکر، أ فلا یکون ذلک دلیلا- اضافه الی ما اضطلعت به من مسئولیات-، علی قدره المرأه فی الاسلام و أهلیتها فی مواکبه الرجل فی جمیع الخطوات؟

۱۱- ما هی رؤیه الاسلام حول الزواج و تشکیل الاسره؟

۱۲- ما هی رؤیه الاسلام للطلاق؟

۱۳- هل للمرأه فی الرؤیه الاسلامیه حق اختیار الرجل الذی تتزوجه کما للرجل حق اختیار الزوجه التی یرید؟

۱۴- الی من تعود رعایه الطفل حال وقوع الطلاق الی الأب أم الی الأم؟

۱۵- هل توافق بان الامام علی قال ان اولادکم خلقوا لغیر زمانکم؟

۱۶- اذا وافقت علی کلام الامام- آنف الذکر- أ فلا یدل علی ان القوانین الاسلامیه یجب ان تتغیر بحسب مقتضیات الزمان و المکان؟

۱۷- اذا کان الأمر کذلک فلما ذا یتخلف علماء الدین عن ذلک؟

۱۸- الا تعتقد ان مسئولیه تخلّی الشباب الاسلامی المتعلم عن الدین تعود الی القوانین المتخلفه التی لا تتفق مع عالم الیوم بما یحفّ به من تقدم علمی و صناعی؟

۱۹- لما ذا یقع اللوم علی المرأه أکثر من الرجل فی حال ارتکاب الفاحشه مع انهما شریکان فی الخطیئه؟

۲۰- اذا کنت تسلّم بان الرجل موجود أفضل و أقوی- من المرأه- فیجب ان یکون اذا اقدر فی السیطره علی أعماله، و ان لم یفعل فهو یستحق جزاء أکبر؟

۲۱- هل صحیح ما یقال من ان رسول اللّه محمدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أوصی بأن یکون الولد بالتبنّی کالولد الحقیقی؟

۲۲- اذا کان الأمر کما یقال، فلما ذا رغب بالزواج من زوجه ابنه بالتبنّی عند ما طلّقت؟

۲۳- لما ذا أقدم الرسول محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) علی الزواج فی أوان شیخوخته- تقریبا- من فتاه عمرها تسع سنوات، فی حین انه معلم کبیر لتربیه البشر و البلوغ بهم الی مقام الآدمیه، و ان أعماله یجب ان تکون مثالا یحتذی به الآخرون؟

۲۴- ما هی رؤیتک حول قضیه الصیغه (الزواج المؤقت) التی یعارضها أهل السنه، و ما هی المقاصد التی تنطوی علیها؟

۲۵- الا تعتقد ان (الزواج المؤقت) یتعارض مع القوانین الانسانیه، حیث یظهر المرأه- اذا کنت تقبل انها انسان- فی صوره الوسیله التی تزید من متعه الرجل و راحته و حسب؟

۲۶- یعتقد الغربیون ان الاسلام دین یناسب الناس السذّج البسطاء من المزارعین و سکنه الصحاری و البوادی، و تلک الشعوب التی لم تواکب التقدم التکنولوجی المعاصر؛ و علیه فهم یتساءلون عن أسباب عدم تقدم حتی بلد واحد من بلاد المسلمین حیث اقتصر مسار التقدم علی البلدان المتمدنه، و لما ذا لم یستطع الاسلام ان ینمو و یطّرد فی البلدان الصناعیه؟ الا تعتقد بانه من الممکن تغییر الأحکام و القوانین الاسلامیه أو التعبیر عنها بصیغه تکون متوافقه مع العلم و مقبوله من قبل الطبقه المتعلمه؟

۲۷- هـل تقبل بان الرسول محمّـدا (صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم) و الامام علیا (علیه السـلام) أکـد کلاهما علی ان قیمه الانسان رهینه بأعماله و لیس بنسبه و عائلته و لونه؟

۲۸- اذا کان الأمر کذلک فلما ذا تذهب الشیعه الی ان ذریه الامام علی (علیه السـلام) أو الرسول محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) هی أفضل من الآخرین مهما انحدرت سلسله النسب؟

۲۹- لما ذا حرّم الاسلام لحم الخنزیر؟

۳۰- لما ذا حرّم الاسلام المشروبات الکحولیه؟

۳۱- ما هی رؤیه الاسلام الی الحب و العلاقات الجنسیه بین المرأه و الرجل؟

۳۲- هل تعتقد اجمالا ان القوانین الاسلامیه قابله للتغییر و التبدیل أم لا؟

۳۳- اذا کان ثمه تغییر- فهل تعتقد بان ائمه الدین و علماءه علیهم ان یکونوا الرواد فی هذا التغییر، أم انهم یسلمون له حین یقع؟

۳۴- هل تعتقد شخصیا بجمیع- هذه- الأحکام و القوانین و العادات الاسلامیه و تسلّم بها دون نقاش؟

۳۵- أوصـی الامام علی (علیه السـلام) ان لا یکون المسـلم مسـلما بالتبع لوالـدیه و تقلیدا لهما و حسب، و انما ان یکون المسـلم مسلما علی سبیل الایمان و ان یسلّم بما یقبله عقله. اذا کان الأمر کذلک، ألا یعنی أنّ من حق المسلم ان یقبل من قوانین الاسلام و أحکامه ما یقتنع به عقلا و ان یترک جانبا ما دون ذلک مما لا یتقبله عقله؟

۳۶- ثم ألا یعنی البیان الوارد فی السؤال آنف الذکر انّ البشر أحرار فی

اختيار الدين الذى يرغبون به؛ و انّ من الواجب على المسلم ان يحترم جميع الأديان؟

۳۷- لما ذا يعدّ «الهلال» علامه للاسلام؟

۳۸- ما هى رؤيتك حول ذهاب الانسان الى القمر، و هو الأمر الذى بات ميسورا للبشر فى القريب العاجل؟

۳۹- لما ذا تعتبر العربيه من لوازم الايمان و الاعتقاد بالاسلام؟ و هل يجب ان يقرأ القرآن و تؤدّى الصلاه بالعربيه أم يمكن ان يتم ذلك بلغه اخرى؟

۴۰- يعتقد بعض المسلمين انه ليس بمقدور اليهود ان يضطلعوا بتكوين و بناء دوله مستقله لهم. و الآن ألا يعد قيام دوله اسرائيل دليلا على خطأ هذا الاعتقاد، بالأخص و ان هذه الدوله استطاعت رغم عمرها القصير، ان تكون واحده من أكثر الدول المتقدمه فى آسيا؟ ثم ألا تعتقد انّ الكثير من الاحاديث و الروايات الأخرى هى من هذا القبيل، انها نفذت بتأثير عوامل سياسيه تستهدف ان تبقى شعوب هذا الجزء من العالم فى حاله جهل و نفاق و عداوه(۱)؟

۱- يعود تأريخ هذه الاسئله الى أكثر من ثلاثه عقود مضت، و يفترض انها تعكس شواغل المسلمين و على الأخص المتعلمين و اهتماماتهم فى ذلك التأريخ. بيد انّ المتابع لاسئله الواقع الراهن يلاحظ انها لا- زالت تؤكد بشكل مكثف على المحورين الاساسيين التى تتحرك الاسئله الأربعون فى نطاقها. فمن بين مجموع الاسئله هناك(۱۹) سؤالا ارتبط موضوعها مباشره بقضيه المرأه و مسائل الأسره و موقف الاسلام من ذلك، بينما اختصت مسأله المعاصره و الحداثه و الثابت و المتغير و قضايا التخلف و التقدم و العلم ب(۱۳) سؤالا. و اليوم لا زالت الذهنيه العامه لبعض أوساط المسلمين مشغوله بالاهتمامات نفسها. المترجم]

ثانیا: الاجوبه

۱ – ۲: عند ظهور الدعوه الاسلامیه کان للمجتمع الانسانی واحده من عقیدتین ازاء المرأه؛ فالمجموعه الاولی کانت تعامل المرأه کما تعامل الحیوانات الأهلیه. فالمرأه لدی هؤلاء لیست عضوا فی المجتمع، و انما یمکن الابقاء علیها للاستفاده منها بما یدر نفعا علی المجتمع، و ذلک من قبیل اضطلاعها بالخدمه و استمرار النسل من خلال الولاده.

اما النوع الثانی من المجتمعات، و هی الاکثر رقیا من الاولی، فقد کانت تتعامل مع المرأه علی أساس کونها عضوا ناقص العضویه فی المجتمع. فالمرأه لدی هؤلاء کالطفل أو الأسیر المتطفل علی حیاه المجتمع، لم تعط من الحقوق ما یرتفع بها عن مستوی هذه المرتبه؛ و هی الی ذلک تدار من خلال الرجل و من قبله.

الاسلام هو الذی جاء لیعلن أول مرّه فی تأریخ الانسانیه انّ المرأه موجود انسانی یتمتع بحق العضویه الکامله فی المجتمع. و الاسلام هو الذی جاء لیعلن احترامه و تقدیره لعمل المرأه. فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّی لا أُضِیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ(۱).

لم یحظر الاسلام علی المرأه الّا ثلاثه حقول اجتماعیه هی: الحکومه و القضاء و الحرب؛ و الحرب حظرت علی المرأه فی مستوی القتال، و لیس فی المستویات الأخری التی تتصل بالمعرکه. و حکمه ذلک فیما نستفیده مما بین أیدینا من المدارک و النصوص الاسلامیه، انّ المرأه موجود عاطفی بخلاف الرجل الذی یعد موجودا تعقلیا.

۱– آل عمران: ۱۹۵.

و لمّا كانت الحقول الثلاثه آنفه الـذكر ترتبط بالقـدره التعقليه و ليس بالعواطف و الأحاسيس، فمن البـديهى حينئذ ان لا يكون للموجود العاطفى دخل فى مجالات تعدّ تعقليه مائه بالمائه.

انّ أفضل شاهد يؤكد صواب هذه الرؤيه هو ما بذله العالم الغربى من جهود فى تربيه و تعليم الرجل و المرأه معا. و مع ذلك فانّ الحصيله جاءت ضـئيله فى المجالات الاجتماعيه الثلاثه المشار إليها، اذ لم يسـتطع الغرب ان يحصـد من جهوده التى بذلها عددا يعتدّ به من النساء النوابغ فى حقول القضاء و السياسه و الحرب، اذ لا زال عدد النساء نسبه الى الرجال ضئيلا لا يكاد يذكر؛ فضلا عن ان يصـل الى حـدّ التسـاوى بينهما. و ذلك- مثلا- على خلاف المجالات الاخرى كالتمريض و الرقص و السـينما و الرسم و الموسيقى.

۳- للمرأه فى الاسـلام نصف نصـيب الرجـل من الاـرث. و مردّ ذلك كما يسـتفاد من الروايه الى انّ الرجل يتعهـد بالانفاق على المرأه. و المسأله تعود فى نهايه المطاف الى الجنبه العاطفيه فى المرأه، و الجنبه التعقليه فى الرجل.

و توضيح ذلك انّ الثروه فى كل عصر تتعلق بالنسل البشرى فى ذلك العصر، ثم تنتقل منهم الى النسل الآتى عن طريق الوراثه.

و اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان عدد الرجال و النساء يتفاوت دائما فان الاسـلام أوكل ۲- ۳ من ملكيه هذه الثروه العامه الى الرجال، فى حين أوكل ۱- ۳ ملكيه هـذه الثروه الى النساء. و من جهه ثانيه، لما كان الاسـلام قـد أوجب نفقه المرأه على الرجل، فمعنى ذلـك ان المرأه سـتشارك الرجل فى صـرف نصف ثروته، فى حين انها لا تزال من جهه الملكيه تحتفظ بنصـيبها من الثروه، أى تحتفظ بملكيه الثلث (۱- ۳).

حینئذ ستکون النتیجه کما یلی: ۲- ۳ من الثروه العامه تقع من جهه الصرف فی اختیار المرأه، فی حین لا یتجاوز نصیب الرجل ۱- ۳ الثروه من جهه الصرف.

و معنی ذلک ۲- ۳ من الثروه تدور من جهه المالکیه مدار التعقل حیث تکون من نصیب الرجل، فی حین ان ۱- ۳ الثروه یدور من جهه المالکیه مدار العاطفه حیث یکون نصیب المرأه. و بالعکس بالنسبه لمعدلات استهلاک الثروه و صرفها، فالعاطفه (المرأه) تستحوذ علی نسبه ۲- ۳ فی حین لا یستحوذ التعقل (الرجل) علی اکثر من ۱- ۳

و هذا الترتیب یعکس بدوره أفضل انواع العداله فی تقسیم الثروه بین العاطفه و التعقل (المرأه و الرجل) و بین المالکیه و الاستهلاک.

علاوه علی ما مرّ، فان هذا النسق من ترتیب حصص الثروه بین الرجل و المرأه له آثار عمیقه و نافعه فی بناء الاسره، کما سنوضح ذلک فی الاجابه علی السؤال الحادی عشر.

۴- نستفید مما توحیه النصوص الدینیه ان مردّ هذه المسأله یعود أیضا الی (غلبه) الجانب التعقلی فی الرجل، و (غلبه) الجانب العاطفی فی المرأه. و مع ذلک فان فی أحکام الشرع وسائل تمکن المرأه من تحدید اختیارات الرجل فی هذا المجال، أو تعطی المرأه نفسها خیارات فی الطلاق.

۵- للمرأه حق الاستقلال الکامل و التام من وجهه نظر الاسلام، فی الامور الاقتصادیه و المالیه التی ترتبط بها.

۶- یجب ان نعرف بان الاسلام لم یوجب تعدّد الزوجات و انما أجاز ذلک و حسب، اذ بمقدور الرجل ان یتزوّج من واحده إلی أربع نسوه. و الاسلام لم یجز

ذلك اعتباطا و انما قيّد جواز التعدّد بقدره الرجل على المساواه و العداله. و مثل هذا الحكم يحتاج الى أرضيه؛ أى يجب ان يكون بشكل لا ـ يخل بنظم المجتمع من خلال قله النساء و تراكم عدد الرجال مما يبعث على اضطرام الفوضى فى النسق الاجتماعى.

و من ناحيه ثانيه؛ و فيما يتعلق بجانب آخر من جوانب الأرضيه المناسبه للحكم، نجد ان قله من الرجال بمقدورها ان تمارس- عملا- تعدّد الزوجات و ليس كلّ الرجال، و مردّ ذلك يعود الى وجوب نفقه الزوجات على الرجل (المسكن، الصرف العائلى) بالإضافه الى وجوب مراعاه العداله.

ثم هناك أيضا- فيما يعدّ من حكم أو فلسفه تعدّد الزوجات- ما يرتبط بتقدم صلاحيه المرأه و استعدادها للزواج أكثر من الرجل، لأسباب بعضها طبيعى و بعضها الآخر يرتبط بالوقائع الخارجيه.

و توضيح ذلك، اننا اذا افترضنا سنه معينه ننطلق منها فى المقارنه؛ و افترضنا انّ هناك عددا متساويا من مواليد النساء و الرجال، فانّ الحصيله فى السنه السادسه عشره (بعد سته عشر عاما من السنه التى جعلناها منطلقا للمقارنه) ستكون: انّ الفتيات المؤهلات للزواج يبلغن سبعه أضعاف الرجال المؤهلين، و فى السنه العشرين ستكون نسبه الفتيات المؤهلات الى الرجال المؤهلين هى (۱۱- ۵) و فى السنه الخامسه و العشرين- و هى سن الزواج تقريبا- ستبلغ النسبه (۱۶- ۱۰).

و لو افترضنا الآن انّ عدد الرجال كثيرى الزوجات هو ما نسبته (۱- ۵) فانّ الحصيله ستكون انّ ۸٪ من الرجال لهم زوجه واحده، و انّ ۲۰٪ من الرجال لهم ثلاث زوجات.

و علينـا بالإضـافه الى مـا سـبق، ان نأخـذ بنظر الاعتبـار ان معـدل عمر النساء أعلى من معـدل عمر الرجال، و انّ عـدد الأرامل فى المجتمع أكثر دائما من عـدد الرجال الذين يفقدون نساءهم. ثم انّ حصـيله الضـحايا من الرجال أكثر بنسبه ملحوظه من ضـحايا النساء، خصوصا حين نأخذ بنظر الاعتبار الحروب المهمه ذات الطابع الشمولى العام.

بسـبب تراكم حصـيله كـل هـذه العوامـل قرأنا مرارا فى المجلات و الصـحف انّ جمعيه النساء الألمانيات طلبت من الـدوله تبنّى قـانون الاسـلام فى تعـدّد الزوجـات لتختفى مشـكله النساء الأرامل اللائى يفتقـدون الأزواج، بيـد انّ الـدوله لم تسـتجب لـذلک لمعارضه الكنيسه.

اخيرا انّ اعتراض النساء على تعـدّد الزوجات لا يقوم على أساس احساس غريزى طبيعى، لانّ الرجال الـذين يقدمون على الزواج من الثانيه و الثالثه و الرابعه لا يفعلون ذلک بـدواعى الاكراه و القوه؛ و انما يتم الزواج برضا النساء و رغبتهن و هنّ من نساء هـذه المجتمعـات، و لم يسترققهن الرجال من مجتمعات اخرى، و لم يهبطن من السـماء و لا جلبوهن من غير هـذه الـدنيا، و انما رغبن فى مثل هذا الزواج لعلل اجتماعيه(۱).

انّ رسم تعدد الزوجات كان سائدا لمئات و آلاف السنين بين الكثير من الأمم و المجتمعات و الأقوام، فلم يستلزم لا فساد الغريزه و لا قله عدد النساء.

۷- ما جاء فى السؤال من انّ الاسلام لم يدرک الزمان و انّ الدين يجب ان

۱- ثمه جملتان فى هذا النص اقتبسـناهما من بحث المؤلف حول تعدد الزوجات و اضـفناهما للاجابه لحاجه السـياق؛ و الجملتان تلاحظان فى: الميزان، ج ۴: ص ۱۸۵- ۱۸۶. المترجم]

يواكب مقتضيات الزمان و المكان؛ انّ كلاما مثل هذا أشبه ما يكون بالشعر منه الى التفكير الفلسفى. فالزمان و المكان لم يتغيّرا بما يوجب تغيير قوانين الاجتماع الانسانى: فالليل و النهار يدوران- فى حياه البشر- بعينهما منذ آلاف السنين، و الأرض و الهواء لا زالت هى هى كما كانت منذ آلاف السنين أيضا.

انّ ما طرأ عليه التغيير حقا هو طراز حياه الانسان و ذلك بفعل التقدم المطّرد، بحيث اخذت حاجات الانسان و رغباته تزداد يوما بعد آخر أو يطرأ عليها التغيير.

انّ ازدياد طاقه الفعل الانسانى بشكل مذهل هو الذى جعل أبسط الناس اليوم يجرؤ على ان يتمنّى ما لم يكن يمر بخيال ملوك الأمس من أنواع المسرات و وسائلها.

و هذا التحوّل الفكرى فى المجتمع مشابه للتحوّل الفكرى الذى يمرّ به الفرد الانسانى الواحد تبعا لاختلاف أطواره الحياتيه. فالانسان حين يكون خالى الوفاض من أيه بضاعه تذكر لا يفكر سوى باشباع بطنه و ينسى كلّ ما عدا ذلك.

بيد انّه حين يشبع يبدأ يفكّر بملبسه و حين يتأمن له الملبس يفكر بالبيت و بناء الأسره، و بعد الأسره بالأولاد، و بعد الأولاد يبدأ بالتفكير فى توفير دواعى السعه فى المعيشه و أسباب الثروه و المال و كلّ ما له صله بتأمين الوجاهه و التوفر على اللذائذ و المسرّات المتنوعه.

على هذا المنوال تسعى القوانين الاجتماعيه المعاصره الى تأمين متطلبات اكثريه أبناء المجتمع و اهمال حاجات الأقليه و رغباتها حتى لو كانت- حاجاتها- متطابقه مع المصلحه الواقعيه للمجتمع.

عند هذه النقطه بالذات تفترق طريقه التفكير الاسلامى عن هذه المناهج، فالاسلام فى تشريعاته ينظر الى الانسان الطبيعى (أو ينظر بحسب الاصطلاح

القرآنی الی الفطره الانسانیه) و معنی ذلک انّ الانسان مزوّد فی بنیته الوجودیه بتجهیزات خاصه تؤمّن له الاحتیاجات التی تتسق مع بنیته الوجودیه من جهه و مع الوسائل و التجهیزات التی زوّد بها من جهه ثانیه، و هنا یأتی دور الاحکام و القوانین الاسلامیه التی تنظر لهذه الاحتیاجات الواقعیه التی ترتکز علی البنیه الوجودیه الطبیعیه للانسان.

و فی المحصله الأخیره فانّ الأحکام و القوانین التی شرّعها الاسلام انما جاءت لتأمین المصلحه الواقعیه للمجتمع سواء اتفقت مع رغبات الاکثریه و ارادتها أو لم تتفق. و هذه المجموعه من الأحکام و القوانین المشرّعه هی التی یطلق علیها اسم «الشریعه». و الشریعه لا تتغیّر و لا تتبدل ابدا لانها تنظر فی جهه التشریع الی التکوین الطبیعی و البنیه الوجودیه للانسان، و هما أمران غیر قابلین للتغییر ما دام الانسان انسانا؛ کما لا تتغیّر أیضا الاحتیاجات الطبیعیه المترتبه علی البنیه الوجودیه للانسان.

أی ان ثبات احکام الشریعه و عدم تغیّرها مناط بثبات الاحتیاجات الطبیعیه المنبثقه من البنیه الوجودیه للانسان. و لطالما بقی الانسان انسانا فان بنیته ستبقی ثابته یرافقها ثبات الاحتیاجات الطبیعیه المترتبه علیها.

بید انّ أحکام الاسلام و تشریعاته لا تقتصر علی القوانین الثابته (الشریعه)، و انما للاسلام- فی خط مواز آخر- أحکام قابله للتغییر، و القوانین التی تشیر إلیها هذه الاحکام المتغیّره ترتبط بالتحولات الحیاتیه التی تطرأ علی حیاه الانسان علی أثر التقدم المدنی.

و اذا أردنا ان نشبّه العلاقه بین الثابت و المتغیر (احکام الشریعه و ما عداها)

فـان نسـبه الاحكـام المتغيّره الى أحكـام الشـريعه الثـابته، هى من قبيل نسـبه القوانين القابله للنسـخ فى مجلس الشورى، الى مواد الدستور الثابته غير القابله للتغيير.

لقـد أنـاط الاسـلام لولى الامـر (الحاكم الشـرعى) فى الحكومه الاسـلاميه ان يضع من القوانين الطارئه المتغيّره ما لا يتعارض مع أحكـام الشـريعه الثـابته، و ذلـك فى اطـار الشورى و طبقـا للمصالـح المسـتجده. و مثل هـذه القوانين تعتبر منسوخه حالما تنتفى المصالح التى أوجدتها، فبمجرد ارتفاع المصلحه يرتفع الحكم.

و ذلك خلافا لاحكام الشريعه التى تتسم بالثبات و لا يمكن نسخها.

نتبيّن مما مرّ انّ للاسـلام نوعين من الاحكام: أولا: الاحكام و القوانين الثابته التى تسـتند الى الطبيعه الانسانيه الثابته، و هـذه يطلق عليها الشريعه.

ثانيـا: الاحكـام و القوانين المتغيّره التى تتبع المصالـح الطـارئه المسـتحدثه- فى حركه المجتمع و الـدوله- بحيث انهـا تتغيّر بتغير المصالح.

و مثال ذلك انّ الانسان بحاجه ابدا الى أن يمارس الحركه و الانتقال من مكان الى آخر، و قد حقق ذلك فيما مضـى من خلال وسائل بسيطه كالحمير و غيرها، مما لم يدع الى وجود احكام و قوانين كثيره تنظّم حركته.

اما الآن و مع النمو الكبير فى وسائل النقل و تعدّد وسائطها الى أنواع بريه و بحريه و جويه فان الانسان أضـحى بحاجه الى تشريع قوانين و نظم دقيقه تنظّم حركه النقل. و هذا ما تضطلع به الاحكام المتغيّره.

و حين نعود الآـن الى مـا جـاء فى السؤال من ان الاسـلام لاـ يواكب الزمن، نجـد ان هـذا الكلاـم لا يقوم على اساس. و انما امام السائل سبيل واحد للاعتراض بان

یذکر حکما من احکام الاسلام و یثبت انه لا یتسق مع المصلحه الحقیقیه لهذا العصر، أو انه یسأل عن مصلحه الحکم.

و فی کل الاحوال، فانّ هذا البحث ینطوی عموما علی آفاق واسعه، و قد اقتصرنا علی ما یتناسب مع هذا المقال، و نحن علی استعداد للعوده إلیه اذا کان ثمه ابهام أو إشکال یمکن ان یساق علیه.

۸- لقد اصبح جواب هذا السؤال واضحا بما ذکرناه فی جواب السؤال السابق.

فالقاعده التی تستند إلیها أحکام «الشریعه» هی الفطره و التکوین الوجودی الذی یختص به الانسان، دون ان یکون ثمه دخل فی ذلک لرغبات الأکثریه (أی: النصف+ واحد) یقول تعالی: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النّٰاسَ عَلَیْهٰا لاٰ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ(۱).

۹- ۱۰: لیس ثمه فی المدارک الاسلامیه ما یدل علی ما ذکر فی السؤال. و فی الأصل لیس لدینا فی الاسلام شی ء بعنوان «ولی العهد» اما اذا کان المقصود بولی العهد هو من یتولی موقع الامامه، فانّ ما لدینا من المدارک الثابته تدل علی انّ الامام الرابع (علی بن الحسین السجاد) هو الذی خلف الامام الثالث (الحسین بن علی) و لیست اخته السیده زینب.

أجل، طبقا للروایات فانّ السیده زینب اضطلعت فی النهضه الحسینیه ضدّ سلطه الاستبداد الیزیدی و ظلمه بنی أمیه، بمسئولیات کبیره عهدها إلیها سیّد الشهداء، و قد أثبت فی مسار ادائها لهذه المسئولیات ما تتسم به من لیاقات علمیه و عملیه و من شخصیه دینیه استثنائیه.

۱- الروم: ۳۰.

و علینـا ان نعرف انّ الرؤیـه الاسـلامیه فی قیمـه الانسـان فی المجتمـع تسـتند الی معیـار العلـم و التقـوی (الخـدمات الـدینیه علی الصـعیدین الفردی و الاجتمـاعی) و لا ـ أثر فی الاسـلام لمـا تفرزه المجتمعـات الا ـخری من معاییر للوجاهه و التمیّز نظیر الثروه و العشـیره و کثره الأتباع و الشرف العائلی، أو طبیعه المواقع التی یشغلها فی الحکومه و القضاء و ما یناله من الرتب العسکریه. فکل هذه مزایا یمکن أن یفتخر بها الانسان فی معاییر الآخرین، فی حین لا یجب ان یکون لها أی أثر فی معاییر الاسلام بحیث تتحوّل الی ملاک لإعمال القدره و النفوذ.

لذلک فانّ بمقدور أیه سیده ان تتقدم من وجهه نظر الاسـلام مع الرجال فی مساق واحد فی کسب المزایا الدینیه، و اذا کان لها ما تقدمه فانها تتقدم علی جمیع الرجال.

و الرؤیه الاسـلامیه تعطی المرأه حق الا ـشتراک مع الرجـال فی جمیع النشاطـات و المشاغل الاجتماعیه باسـتثناء ثلاثه مواقع هی: الحکومه و القضاء و الحرب [الحرب هنا بمعنی القتل و القتال].

یقول تعالی: إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ(۱) و یقول تعالی: قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ(۲).

۱۱- انّ البحث المفصـل فی رؤیه الاسـلام للزواج و بناء الأسـره و ما یرتبط بـذلک من تفاصـیل الأحکام و أدلتها، هو أمر یخرج عن عهده هذا البحث. و انّ ما نستطیع ان نذکره هنا اجمالا؛ انّ الاسلام یعتبر الزواج و تشکیل الأسره عاملا

۱- الحجرات: ۱۳.

۲- الزمر: ۹.

أصليا فی وجود المجتمع و استمراره.

و توضيح ذلك انّ نظام الخلق و التكوين و من أجل ان يقوم البناء الاجتماعی بين بنی البشر، زوّد الرجال و النساء باجهزه تناسل، و بميول غريزيه تدفعهما للتقارب من بعضهما. فالرجل و المرأه يشتركان كلاهما فی ايجاد الطفل الذی ينمو و يستوی بعواطف و احاسيس الوالدين و رعايتهما له من مرحله الحمل و الولاده و الرضاعه الی مرحله النضج.

انّ رصيد الوالدين فی تحمل مشقه رعايه الطفل و تربيته و تحمل تبعات ذلك تتمثل بعواطفهما النابضه ازاء وليدهما؛ هذه العواطف التی تدفع الأبوين الی مضاعفه جهديهما فی تربيته الی ان يبلغ مرحله الرشد و النضوج. و فی المقابل فانّ الطفل يبادل ابويه بعاطفه مقابله يكون لها الأثر فی استمرار تدفق عاطفتهما.

عن هذا الطريق يتقوّم الاجتماع الانسانی اذ تبدأ فی الاسره ثم تمتد الی بناء دائره القرابه، فإيجاد المدينه، ثم البلد.

و من البديهی انّ الميول الغريزيه يجب ان تحد، فلا يتعدی الرجل علی غير زوجته و لا الزوجه علی غير زوجها، و ان يكون والد الطفل شخصا متميزا بأبوته له (و فی المقابل فانّ الأمومه تشخص بضامن طبيعی تمثلها حاله الحمل). و فی خلاف ذلك فانّ الشباب سينطلق ما استطاع فی اشباع ميوله الغريزيه بطرق غير رسميه (غير مشروعه) دون ان يتحمل مشاقّ بناء الاسره و تكوين العائله، و فی هذه سيفقد الآباء الثقه بالأبناء لريبتهم و عدم اطمئنانهم الی الارتباط النسبی.

و علی اثر فقدان الثقه بالروابط النسبيه تضمحل العواطف العائليه.

لذا فانّ شيوع الزنا فضلا عما يتسبب به من مفاسد صحيه و اجتماعيه

و اخلاقیه، و ما یفضی إلیه من قطع النسل اثر الخیانات التی تترتب علی هذه الفاحشه؛ فهو ینتهی أیضا بالقضاء بشکل کلّی علی العواطف العائلیه.

اننا نلمس هذه الآثار فی تضاؤل العاطفه العائلیه- التی تشدّ لحمه البناء الاسری و الاجتماعی- فی البلاد التی تسود فیها الحریه الجنسیه. و من المؤکد انّ استمرار التحلل سینتهی قطعا الی تهدید مستقبل البشریه.

لقد قرأنا فی الصحف و المجلات ان حصیله الاتصال الجنسی العفوی بین الرجال و النساء- و هو الاتصال الطارئ الذی لا یکون حصیله علاقه حب مسبقه- بلغت خلال عام فی امریکا وحدها ثلاثمائه الف مولود. و علی ضوء هذا الرقم وحده نستطیع ان نتبیّن مستقبل المجتمع البشری خلال المائه عام القادمه.

لذلک قیّد الاسلام الاتصال الجنسی بین المرأه و الرجل بطریق الزواج وحده و منع الوسائل الأخری. ثم أوجب علی الرجل ان یتحمل نفقه ولده و ان یکون مسئولا عنه.

و أحکام الاسلام حرمت الزواج من المحارم: الأم، العمه، الخاله، الأخت، و البنت، و بنت الأخ و الأخت فهما حرام علی الرجل، و کذلک زوجه الابن و أم الزوجه، و بنت المرأه المدخول بأمها، و الجمع بین الاختین، و کذلک حرّم الاسلام الزواج من المتزوجه و هی محصنه فی عهده رجل، و جعل الرضاعه سببا لانتشار الحرمه مثل ما یحرم بالنسب(۱).

و یحرم علی المرأه أیضا من الرجال ما یحرم علی الرجال بالنسبه نفسها.

۱- ثمه تفاصیل فی أحکام ما یحرم بالرضاعه و کیفیتها تجدر مراجعتها فی المصنفات الفقهیه المتخصصه. المترجم]

ان ادله ما ذکرناه منوط بآی القرآن الکریم فی سوره النساء و کذلک الأخبار و الأحادیث الواصله عن النبی الأکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و أئمه أهل البیت (علیهم السلام) مما ضبطته کتب الاخبار.

۱۲- یعد الطلاق أحد مفاخر التقنین الاسلامی، و هو خاتمه لمراره دائمه یعیشها الزوجان اثر غیاب التوافق بین المرأه و الرجل. و مما یدل علی متانه هذا القانون هو حذو البلاد غیر الاسلامیه لقبوله تدریجیا و اقراره الواحد بعد الآخر.

لقد مرّت اشاره إجمالیه عن الطلاق فی جواب السؤال الرابع. و ما نشیر إلیه مجددا ان الطلاق أحد ضروریات الاسلام، و هو حکم لا یحتاج- لضروریته- الی مدرک. أما احکامه التفصیلیه و أدلتها فهو مما یخرج عن نطاق هذا المختصر.

۱۳- المرأه فی الاسلام حرّه فی اختیار الزوج.

۱۴- للمرأه المطلقه الحق فی الاحتفاظ بالطفل عندها حتی السابعه من عمره، علی ان یتحمل الرجل نفقه الطفل فی هذه المدّه. اما ما یتعلق بادله الحکم فیجب مراجعه مباحث الفقه الاسلامی.

۱۵- ۱۶: ثمه حدیث مرسل- بهذا المعنی- ینسب فی نهج البلاغه الی الامام علی (علیه السلام). و المراد منه ان لا یجمد الانسان فی تربیه الاطفال علی أساس الآداب و الرسوم السائده، لأن مثل هذا الجمود یجعل الانسان متخلفا عن مسار التقدم الحیاتی، تماما کالذی اعتاد ان یسافر من مکان الی آخر مشیا علی الأقدام أو بواسطه الحمیر حتی بلغ من ألفته بذلک ان لا یفکر أبدا باختراع السیاره و استعمالها، و تعبید الطرق و رصفها بالاسفلت.

و علی هذا فلیس المراد بالحدیث ان لا یلتزم الأولاد بأحکام الشریعه (و هی

احكام غير قابله للتغيير) و اذا قدّر و ان كان المراد من الحديث هذا، فحينئذ سنكون مضطرين لردّه لاننا نملك بين ايدينا معيارا صريحا و قطعيا عن الرسول الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و سائر أئمه أهل البيت (عليهم السلام) يقضى بردّ كل حديث يخالف القرآن.

و عليه تكون القاعده اننا نعرض أولا الحديث على القرآن، ثم نقبله بعد ذلك- حين لا يتعارض مع كتاب اللّه-

۱۷- ليس ثمه أدنى اختيار لأولياء الدين فى تغيير القوانين الالهيه (الشريعه) و انما تنحصر وظيفتهم باستنباط المسائل الدينيه من المدارك الأصليه- الكتاب و السنه- تماما كالحقوقى الذى يستطيع استنباط المسائل الحقوقيه (الفرعيه و التفصيليه) من القانون العام فى البلد، لا أن يغير ماده قانونيه خاصه من القانون العام (الدستور).

و بالنسبه لقوانين الشريعه لا يستطيع ليس علماء الدين وحدهم و حسب، و انما حتى النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) الذى جاء بالشريعه و خلفاؤه الائمه- حفظه الشريعه و حماتها و معلموها- ان يمسوا الشريعه بادنى تغيير، و ليس لهم ادنى حق فى ذلك.

و علينا ان نشير انّ امثال هذه الاسئله و الاعتراضات تصدر من طريقه تفكير غريبه سائده بين علماء الاجتماع الغربيين، حيث تقضى مناهج هؤلاء و طريقتهم فى التفكير أن ينظروا الى الأنبياء أصحاب الشرائع على انهم مجرد عدّه من النوابغ و المفكرين الاجتماعيين، نهضوا بما يعود بالنفع على مجتمعاتهم، ودعوا الناس الى الطريق المستقيم، ثم وضعوا من القوانين ما يتناسب مع مؤهلاتهم

الفكريه و بحسب ما تقتضيه متطلبات عصرهم، و اعلنوا بعدئذ انهم رسل اللّه، و ان افكارهم و دعواتهم هى وحى سماوى، و كلام اللّه و شريعته و دينه، و ان مبعث افكارهم الساميه هو جبرئيل ملك الوحى!

و من البديهى حينئذ ان تنظّم قوانين الأديان السماويه طبقا لهذه الرؤيه و المنهج الفكرى- و شريعه الاسلام من بينها- وفقا لمصالح العصر- اى ان تتغير أحكام الشريعه تبعا لتغيرات المكان و الزمان- كما تشير لذلك الاعتراضات التى تلوح فى طىّ الاسئله الاربعين هذه.

بيد انّ ما نراه انّ اصحاب هذه الرؤيه (ذات المنبثق الغربى) قد سلكوا- فى موقفهم النظرى- طريقا خاطئا، فهم سجلوا احكامهم على دعوات الأنبياء، على أساس الحدس، دون ان يدرسوا هذه الدعوات، أو يقيموا حكمهم على دليل. فاذا كانت الكتب السماويه للأديان السالفه و تأريخ أنبيائهم لا يخلوان من الغموض و الابهام، فانّ الأمر ليس كذلك بالنسبه للاسلام.

فكل ما فى القرآن الكريم- الكتاب الالهى للاسلام- و تأريخ حياه النبى الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و ما بين ايدينا من بيانات (نصوص) قطعيه الصدور عنه و عن خلفائه (أئمه أهل البيت عليهم السلام) يكذّب النظر المشار إليه آنفا و يخطّئه.

لا نريد الآن ان ننحاز الى الاسلام أو ندافع عن حقانيه هذا الدين، و إنما يعنينا ان نذكر انّ الذى له أدنى معرفه بمدارك الاسلام و مرّ على القرآن الكريم و بيانات أولياء الدين، و بالذات بيانات النبى الذى جاء بالكتاب، سيرى انّ مضامين ذلك

تؤكد خطأ النظريه المشار إليها.(۱)

۱۸- كان يحسن بالسائل ان يذكر عددا من أحكام الاسلام الرجعيه (!) بدلا من الاكتفاء بالادّعاء الفارغ، كى يستوى البحث على نهج استدلالى.

ليس فى أحكام الاسلام و قوانينه ما هو متخلف و رجعى، و انما هناك الكثير من المسلمين المتخلفين عن أحكام الاسلام!

انّ الأديان السماويه و بالذات الدين الاسلامى، تبحث فى حياه أبديه للانسان، و فى صله العالم الانسانى بما وراء الطبيعه، و لا ندرى ما هى صله هذا الطراز من البحث بالعلم و الصناعه المعاصرين؟

انّ موضوع البحث العلمى المعاصر هى الماده و خواصّها، و الصناعه أيضا تدور حول الماده كمحور، و بالتالى فلا معنى لأن يكون للعلم حق ابداء النظر فيما وراء جهته بالسلب أو بالايجاب.

انّ تخلى الشباب المسلم المتعلم عن الدين و انزواءه عن احكامه لا تقع مسئوليته على الاحكام الاسلاميه نفسها. و الشاهد على ما نقول انّ المسأله لا تقتصر على الصدود عن الدين وحده و انما تمتد لتشمل- كما نرى- الضوابط الوجدانيه و الانسانيه التى باتت تسحق تحت الاقدام. فشيوع الكذب و الخيانه و التملق و التحلل الخلقى فى أوساط شبابنا المتعلم كلّها مظاهر تشهد على تنفر هؤلاء فى الغالب و عدائهم لكل ما يتصل بالنقاء و الصدق و الاستقامه، و ليس ما ينتسب الى الدين وحده و حسب.

۱- ثمه فى الاصل اشاره الى مضامين بعض الآيات من دون تحديد أرقامها و سورها، و قد أهملناها بعد ان تعذر تعيينها. المترجم].

من جهه ثـانيه ثمه فئه واسـعه من الشـباب المتعلم (و ان كـانت نسـبتها أقـل الى الفئه الاـولى) تتحلى بالأخلاـق الحميـده، و تعى المعارف الدينيه، و هى لا تزال تلتزم العمل بأحكام الاسـلام و قوانينه التى نسـبها السائل الى التخلف (!) من دون ان تشعر ان ثمه تعارضا بين الاسلام و العلم، و بينه و بين التقدم الصناعى، و دون ان تحس كذلك بآلام الانفصام فى حياتها.

و الـذى نخلص إليه ان تحلـل شـبابنا الاسـلامى المتعلم عن الـدين يعود الى طبيعه المناهـج السائـده فى التربيه و التعليم و النشأه الثقـافيه، مع مـا يقابـل ذلك من عـدم اعتناء من بيـدهم زمام الثقافه بالاضـطلاع بمسـئوليتهم كامله، من دون ان يكون ثمه معنى لتحميل أحكام الدين و القيم و الفضائل الانسانيه و الاخلاقيه مسئوليه ذلك.

۱۹- ۲۰: ليس ثمه فى احكام الاسلام قانون مثل هذا.

۲۱- ۲۲: لم يصـدر مثـل هـذا الكلام (الحكم) عن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) أبـدا، و انما هى تهمه حاول أعـداء الاسـلام و بالأخص المسـيحيون الغربيون ان ينسـبوها الى ساحه الرسول الاعظم، و لم يكن زواجه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) بزوجه ابنه بالتبنى الّا لابطال مثل هـذا العرف غير المحمود، حيث كانت تسود فى ذلك العصـر سنّه إلحاق الولـد بالتبنّى بالعائله التى تتبناه و انزاله فى المعامله بمرتبه القرابه الحقيقيه.

و ثمه فى القرآن الكريم آيات من سوره الأحزاب حول هذه المسأله.

۲۳- اذا كـان ثمه عيب يـذكر لزواج الفتـاه الشـابه من الرجـل الشـيخ فهو يتمثـل بعـدم التـذاذ الزوجه الشـابّه بزوجها الشـيخ اثناء المواقعه و الاتصال. أو أن يمثل العيب بموت الزوج- و هو شيخ كبير- باكرا و بقاء الزوجه أرمله و هى فى مطلع

حیاتها، إثر الفارق السنّی الذی بینهما.

بید انّ من الواضح انّ مقاصد الزواج لا تنحصر فی النقطتین المشار إلیهما قبل قلیل، لذلک لیس هناک دلیل علی منع (تحریم) مثل هذا الزواج، فضلا عما یمکن ان تکون له من مقاصد اخری تجعله مرجحا.

حصل قبل سنوات و ان قرأنا حین کان ایزنهاور رئیسا لأمیرکا، انّ نشره امیریکیه واسعه الانتشار وجهت سؤالا الی الفتیات الامریکیات عمّن یرغبن الزواج به، فجاءت اجابه الاکثریه منهن تختار ایزنهاور، فی حین لم یکن هذا الرجل فی ذلک الوقت لا شابا و لا ذا مظهر جمیل.

و حین نعود الی زواج النبی الأکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) نجد ان من له أدنی معرفه بسیره حیاته، یعرف انّه لم یکن یترسم خطواته فی الحیاه علی أساس اللذه أو الهوی، بل العقل مل ء حیاته، فاعماله و مرافق سلوکه تقوم بمجموعها علی أساس العقل و لیس علی أساس العاطفه.

اما زواجه المشار إلیه فی السؤال، فقد کان یهدف من ورائه- أولا- ان یبیّن جواز مثل هذا الزواج، ثم کان له أکبر الأثر فی تقدم مسار الدعوه یومئذ.

۲۴- ۲۵: انّ القرآن الکریم هو الذی أبان جواز نکاح المتعه و مشروعیته، و ذلک فی الآیه الرابعه و العشرین من سوره النساء. و إزاء ذلک لم یعتن الشیعه بمخالفه أهل السنه لهذا الزواج، بعد ان اثبته القرآن الکریم و أجازه، و بعد ان کان العمل به شائعا فی حیاه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و خلال خلافه الخلیفه الاول و شطرا من خلافه الخلیفه الثانی، و ذلک قبل ان یبادر الخلیفه الثانی الی منعه.

و من الواضح انّ الحکم القرآنی لا ینسخ الّا بالقرآن نفسه، و لا یحق لموقع

الحكومه الاسلاميه ان يكون لها نظر إزاء ما يتعلق باحكام و قوانين الشريعه.

انّ ما يقصد بنكاح المتعه هو الزواج المؤقت، و مشروعيه مثل هذا الزواج فى الاسلام أمر ثابت لا يرقى إليه الشك و لا يبلغه التردّد.

و حين ننظر الى المسأله من زاويه فلسفه الأحكام فانّ مشروعيه الطلاق فى الاسلام هى دليل على انّ الزواج يمكن ان يكون مؤقتا ينقطع دوامه بالطلاق.

و فيما يتعلق بالزواج المؤقت نفسه فقد نظمته الشريعه بطريقه بحيث لا تستتبعه مضار أو محاذير، و بالتالى فليس ثمه ما يدعو للاعلان عن منعه. اما ما ذكره السؤال من انّ هذه الممارسه تظهر «المرأه بصوره الشى ء الذى يزيد فى راحه الرجل و متعته» فهو كلام لا يقوم على أساس. فالمرأه أولا تقدم على هذا العمل باختيارها و مل ء ارادتها دون ما اجبار.

و ثانيا ان كلّ ما نفترضه للرجل من مزايا يمكن ان نفترضه للمرأه كذلك.

فاذا كان الباعث للعمل هو الرفقه أو اللذه أو انجاب الاطفال أو اى معطى آخر من معطيات الحياه، فانّ هذه المزايا تستوى بين الاثنين، و بالتالى ليس هناك ما يدعونا للقول انّ أحدهما يتحوّل الى لعبه بيد الآخر.

علاوه على ما مرّ، فاننا حينما ننظر الى العالم الانسانى بنظره رحبه منفتحه، فسنجد انّ العلاقات الجنسيه بين بنى البشر لا تقتصر أبدا على الزواج الدائم، و انما هناك دائما اشكال اخرى للاتصال غير القانونى. و بالتالى فانّ الزواج الدائم لا ينهض لوحده بمهمه اشباع الغريزه الجنسيه و ارضاء ميولها.

ان الحكومات و السلطات الرسميه لم تفلح فى أى بلد من بلدان العالم المتمدنه و نصف المتمدنه، من ان تحول دون شيوع اشكال الممارسه الجنسيه

الاخرى، اذ تنتشر فى جميع المدن الكبيره مراكز علنيه أو سريه لمثل هذه الممارسات.

لذلك لا مفر للدين الذى يرمى الى اشباع حاجات الغريزه الجنسيه بالوسائل المشروعه، و يحول دون الزنا بشكل مطلق من أن لا يقتصر على الزواج الدائم وحده، و انما عليه ان يضم فى بنائه التشريعى مكانا للزواج المؤقت، يأتى فى اطار شروط خاصه تحول دون تفشى الزنا و شيوع مفاسده.

من هنا ما جاء عن الامام أمير المؤمنين فى قوله (عليه السلام): «لو لا ان عمر نهى عن المتعه ما زنى الّا شقى». و عليه فليس من الحقيقه فى شى ء ان يعدّ تشريع الزواج المؤقت خلافا للقوانين الانسانيه.

و من البديهى ان مراد السائل فى انّ المتعه تخالف القوانين الانسانيه، ليس قوانين العهود القديمه التى سبقت الاسلام، كشرائع الروم القديمه و شرائع حمورابى، فمثل هذه الشرائع كانت تعامل المرأه كما تعامل الحيوان أو الأسير، و انما مراده هو القوانين الغربيه.

لقد صرنا نختزل كل شى ء فى الغرب، فحين نقول العالم الانسانى فانّ مرادنا هو العالم الغربى، و حين نقول المجتمع البشرى، فمرادنا هو المجتمع الغربى، و حين نذكر الانسان فانّ مرادنا هو الانسان الغربى!

أصبحت العقول تحت تأثير الغرب و تبعا لهيمنته دون قيد أو شرط (و ذلك بصرف النظر عن طبيعه هذا التأثير و فيما اذا كان إيحاء يعبّر عن الواقعيه، أو التلقين، أو التقليد أو ناتجا عن الدعايه و الخطأ).

و لكن علينا ان نعرف ما ذا فعل هؤلاء الساده (!) خارج دائره الزواج الدائم،

و مـا هی البـدائل التی وضـعوها بـدلا من «الزواج المؤقت» الـذی عـدّوه متعارضـا مع القوانین الانسـانیه؟! و مـا ذا یجری فی اطار العلاقـات العامه المختلطه بین الرجال و النساء و الشباب و الفتیات؛ بل و بین الرجال و الشباب انفسـهم، فی البلـدان المتقـدمه و خصوصا تلک التی تتقدم علی غیرها بالمدنیه؟ و علینا ان نعرف طبیعه الوسائل التی جاءت لتکون بدیلا للفراغ الذی ترکه اهمال الزواج المؤقت، و نتمعن ما تحکیه الأرقام و الاحصاءات المذهله فی هذا الجانب، من دلالات فی هذا الشأن!

۲۶- لیس ثمه شک فی حقیقه انّ أی بلـد من البلاد الاسـلامیه لا یـدخل فی نطاق البلاد المتقدمه، بید انّ ما یجب ان نسأل عنه، هو: ای بلد من هذه البلاد یطبّق الاحکام و القوانین الاسلامیه؟

و الاکثر من ذلک: ما ذا استفادت هذه البلاد التی تحمل اسم الدین الاسلامی، من الاسلام نفسه؟ و اذا أردنا ان نستثنی العبادات الاسـلامیه التی یلتزم بأدائها بعض الناس فی هذه البلاد بدافع العاده المتوارثه نظیر الصـلاه و الصوم و الحج، فما هو نصیب قوانین و احکام الاسلام الفردیه و الاجتماعیه، و الجزائیه و الحقوقیه، و ایّ منها تمّ احیائه بالعمل و التطبیق؟

فی ضوء ذلک الا یعدّ من السخریه بمکان ان ننسب تخلف البلاد الاسلامیه الی الاسلام و نحمّله تبعات انحطاطها؟

قـد یقال لو انّ الاسـلام کان دینا تقـدمیا تملک احکامه الاهلیه فی اصـلاح المجتمع و ادارته، لکان شقّ طریقه فی المجتمع و لم یترک جانبا؟

و هنا یحق لنا ان نسأل: اذا کان تخلف المجتمع و عدم رقیه هو دلیلا علی

انحطاط قوانين الاسلام (!) فلما ذا اذا لم يفلح المنهج الديمقراطى الغربى المتقدم فى ان يشقّ طريقا لنفسه فى هذه البلاد رغم انّه حلّ فيها فتره تزيد على النصف قرن، و لم يكن له ادنى أثر فى رقيها خارج نطاق الجانب الشكلى الصورى؟ ثم لما ذا لم يستفد الشرقيون من هذا النهج التقدمى كما استفاد الغربيون منه؟ و لما ذا لم يستطع هذا النظام الانسانى (الديمقراطيه) ان يقطع دابر الشيوعيه، حتى وصل الحال الى ان يسود النظام الشيوعى نصف سكان الكره الارضيه تقريبا فى أقل من نصف قرن، بحيث نفذت الشيوعيه الى قلب أوروبا و أمريكا، و أخذت تطيح بحصون هذه «الانسانيه التقدميه» (المنهج الغربى) يوما بعد آخر و تضمّها الى منظومتها؟ و المهم انّ هذه التطورات تحصل بعد ان استطاع النهج الديمقراطى ان يفتح لنفسه مسارا فى مهد الانسانيه (الغرب) لسنوات متماديه، بحيث أضحى كالدم الذى يسرى فى شرايين المجتمع!(۱)

و اذا أردنا ان نتجاوز ذلک كلّه، فاننا نجد انّ الانحطاط و التخلف لا يخص البلاد الاسلاميه وحدها حتى ترمى ساحه الاسلام و تتهم باسباب ذلک، و انما نجد هذا المصير يمتد ليشمل سائر البلاد الآسيويه و الافريقيه التى تسود فيها جميع الأديان من برهميه و بوذيه الى المسيحيه و الاسلام، و ليس من ذنب لهاتين القارتين الغنيتين سوى انهما تحت سيطره الغرب و مطامعه التى لا حدّ لها.

و طالما بقيت هاتان القارتان الغنيتان ينبوعا يمدّ الصناعات الغربيه بالمواد

۱- انّ كلام المؤلف هنا يحمل طابعا سجاليا هدفه النقض. و ما يرد من ألفاظ سواء عن الشيوعيه أو الديمقراطيه نظير قوله انّ الشيوعيه سادت كنظام سياسى نصف سكان الكره الأرضيه؛ أو ان الغرب مهد الانسانيه يساق من زاويه مقتضيات النقض على الخصم و الاطاحه بشبهاته. و خارج مهمه النقض هذه جاءت مواقف المؤلف المبدئيه واضحه فى ثنايا دراسات الكتاب و بحوثه. المترجم]

الاولیه (المودعه فی باطن الأرض و علی سطحها) و سوقا لاستهلاک البضائع التی لا تعد للمصانع الغربیه، و مصدرا للعبید؛ و طالما بقی الغرب بحاجه الی کلّ ذلک، فلا یمکن ابدا ان یکون ای بلد من بلاد هاتین القارتین فی عداد البلاد المتقدمه (یعنی البلاد الغربیه) و لن یستطیع أهالی هذه البلاد ابدا أن یلحقوا بسادتهم (الغربیین) سواء أ کانوا من المسلمین أو من غیر المسلمین.

و کما رأینا فانّ ذلک یحصل یوما باسم الاستعمار، و آخر باسم الاستملاک، و ثالثا بعنوان المصالح المشترکه، و رابعا باسم المساعدات الاقتصادیه، و الحصیله اننا نکون تبعا ننقاد إلیهم.

اما ما جاء فی السؤال: «هل یمکن تغییر الاسلام أو التعبیر عنه بصیغه تکون متوافقه مع العلم و مقبوله من قبل الطبقه المتعلمه؟» ففی جوابه نذکر بما قلناه آنفا من انّ المعارف الاسلامیه التی تتضمن الکتاب و السنه، هما غیر قابلین للتغییر بتصریح من الکتاب و السنه نفسیهما.

و طالما کان الاسلام هو دین الحق، فلا یحتاج الی قبول الطبقه المتعلمه، و انما هذه الطبقه هی التی تحتاج الی الحق و الواقعیه. یقول تعالی: لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِ(۱). و علینا ان نقول أیضا؛ کان الأجدر بالسائل ان یسمّی بعض الأمثله التی تثبت تعارض الاسلام مع العلم کی یتسم الکلام بالطابع الاستدلالی، بدلا من ان یکون مجرد دعوی فارغه.

۲۷ – ۲۸: یتساوی الجمیع فی الرؤیه الاسلامیه أمام القانون و العداله لا ـ فرق بین الحاکم و الرعیه؛ و الغنی و الفقیر؛ و القوی و الضعیف؛ و المرأه و الرجل؛

۱– البقره: ۲۵۶.

و الأسود و الأبيض؛ بل و يستوى فى ذلك حتى النبى و الامام المعصوم مع بقيه الناس، دون ان يكون ثمه امتياز يؤثر به على انسان ما و يسلبه حريته القانونيه.

أما الأصل الذى يوجب احترام الساده و تكريمهم، فهو القرآن الكريم نفسه، حيث امر اللّه سبحانه نبيّه ان يطلب من الناس موده ذوى قرباه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) فى الآيه (۲۳) من سوره الشورى.

و السر الباعث على هذا الأمر الربانى اتضح بعد وفاه رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) مباشره، حيث تعامل الناس مع أولاده بطريقه لم تقع لذريّه و نسل أى قائد أو زعيم فى التأريخ.

فبعد ان مضى الرسول الاكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) الى ربّه بقرون لم يأمن نسل الرسول على أنفسهم، فهم بين قتلى تهدى رءوسهم المقطوعه من مدينه الى أخرى، و بين من يدفن و هو حى فى قواعد البناء و أساسه و فى الأعمده و الجدران، و بين من يمضى السنوات معذبا فى ظلمات السجون و الطوامير الى ان يقضى مسموما.

و بعد ان انسلخت قرون من بعد الهجره (النبويه الشريفه) و استطاع الشيعه ان يتوفروا على قدر من الاستقلال و حريه المذهب، جهدوا فى احترام أبناء الرسول كرد فعل إزاء ما أصاب أولاد الرسول و محبيهم من مظالم سالفه من قبل أهل السنه(۱).

۲۹- لا تقتصر حرمه لحم الخنزير على التشريع الاسلامى وحده، و انما هو

۱- من البديهى ان كلام المؤلف لا ينصرف الى القاعده الشعبيه من الاخوه أهل السنه بقدر ما يريد ان يشير الى مظالم الحكّام لآل الرسول و ذراريه، حيث كان هؤلاء الحكام ينتسبون لاهل السنه. المترجم]

حرام أيضا فى الأديان السماويه التى سبقت الاسلام، كما يفهم من الإنجيل و التوراه. اما الحكمه التى ذكرت فى حرمته فتعود الى أضرار صحيه و نجاسه أكله.

۳۰- أقام الاسلام قواعد منهجه فى التربيه و التعليم على أساس التعقل.

و العقل هو العنصر الوحيد الذى يتميّز به الانسان على سائر الحيوانات. و من الواضح انّ المشروبات الكحوليه و سائر المسكرات الأخرى هى مما يذهب بهذه الميّزه التى تعد اساس حياه الانسان، و تجعل مقاصد التربيه و التعليم الدينيين هباء منثورا.

و لا يمكن أيضا التغاضى عن الجرائم المتعدّده و التحليل و الفساد، و أشكال التخلف عن القانون، مما يقود إليه تناول المشروبات الكحوليه، أو يساهم فى انبثاقه- مع العوامل الأخرى- و ذلك فضلا عما تتسبّب به هذه المشروبات من أضرار صحيه فى البعدين الروحى و الجسمى، و ما تفضى إليه من آثار وراثيه سيئه يشهدها المجتمع البشرى يوميا. (تلاحظ الآيه: ۹۱ من سوره المائده).

۳۱- يحرّم الاسلام علاقات الحب على مستوى الاتصال الجنسى أو مقدماته فى غير دائره الزواج كما مرّت الاشاره لذلك. و علينا ان نعلم انّ حكمه هذا التحريم فى الاسلام لا ترتبط بمسأله سلب حريه البعض أو التعدّى على حقوق البعض الآخر، حتى يقال انّ من الممكن ان يتم الأمر برضا الطرفين و من دون تعدّ على حقوق الآخرين، و انما سبق و ان ذكرنا انّ القضيه برمّتها ترتبط بتكوين المجتمع و تحديد الآباء و تشخيص المواريث.

و من هذه الزاويه ليس ثمه فرق بين أنواع الزنا، فهى جميعا محرمه، و يلحق بها اللواط أيضا الذى يعدّ كالزنا.

۳۲- ۳۳: سبق و ان ذکرنا انّ قوانین الشریعه (احکام اللّه الثابته) لا مجال لتغییرها ابدا، و بالتالی لیس ثمه من خیار لأئمه الدین فی ذلک کی یصح ان یکونوا فی طلیعه مشروع التغییر أو یکونوا متخلفین عنه. و لیس لهم الحق أیضا ان یسلّموا للتغییر، لو طال الشریعه، أو یذعنوا إلیه بشکل مؤقت أو غیر مؤقت.

یخاطب اللّه (سبحانه) نبیّه انّه لو لا- تثبیت المولی (عزّ و جلّ) لکاد ان یرکن الی الکفار شیئا قلیلا لما ینفع الاسلام فی بعض المواطن،- و لکن اللّه نهی عن ذلک- یقول تعالی: وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ إِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلِیلًا* إِذاً لَأَذَقْناکَ ضِعْفَ الْحَیاهِ وَ ضِعْفَ الْمَماتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ عَلَیْنا نَصِیراً(۱).

۳۴- لا- یعبأ بالعادات و الآداب و السنن السائده بین المسلمین ان لم یکن ثمه سند لها من کتاب اللّه أو من السنه. أما أحکام الشریعه مما لها مدرک قطعی فی الکتاب و السنّه فهی واجبه القبول لا یجوز التخلف عنها.

۳۵- انّ کلام أمیر المؤمنین هذا ناظر الی جهه المعارف العقیدیه فی الاسلام التی یجب الایمان بها عن طریق العقل، و لیس الی الأحکام و القوانین العلمیه التی یجب العمل بها.

و فی العمل لا- معنی للتبعیض فی الأحکام و القوانین. و المسأله لا تقتصر علی أحکام الاسلام وحده، بل لا یجوز التبعیض فی القوانین و الضوابط الاجتماعیه الاخری (التی تنتمی الی اتجاهات مذهبیه غیر اسلامیه) ذلک انّ التجزئه و التبعیض لا یکون لهما نتیجه سوی تزلزل البناء الاجتماعی و انهیاره بعد ذلک.

ففی نظام تحکمه الدیمقراطیه مثلا لا یمکن ان یسمح لطبقه الاشراف- کونها

۱- الاسراء: ۷۴- ۷۵.

تملک الحریه- ان ترفض من القوانین ما لا یتلاءم مع مذاقها العقلی، و لا ان یسمح لفئه ثانیه فی ان تکون حرّه فی عدم العمل بالقوانین التی تنظم الجانب المالی، و لثالثه فی ان ترفض قوانین التجاره، و رابعه ترفض القوانین الجزائیه، و خامسه تنفلت عن أحکام الضوابط العامه و هکذا.

فمن البدیهی ان حاله مثل هذه تفضی الی شیوع الفوضی و انحلال المجتمع، و لا سبیل للفرد الذی یعیش فی اطار النظام الدیمقراطی الّا ان یسلّم بجمیع الأنظمه و القوانین دون استثناء طالما کان قد قبل- مبدئیا- النظام الدیمقراطی و شارک فی انتخاب نوّاب عنه فی تشریع المواد القانونیه.

و لا تختلف المسأله فی الاسلام فالانسان الذی آمن بالعقیده الاسلامیه عن طریق العقل، و صدّق بالنبوه، علیه ان یؤمن بانّ جمیع ما جاء به النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و نسبه الی اللّه (سبحانه) هو فعلا أحکام اللّه، و لیس فی أحکام اللّه و تشریعاته ثمه مجال للخطأ أو للخلط، و انّ هذه الأحکام لیس لها هدف سوی رعایه مصالح العباد و حفظ منافعهم.

انّ احراز مثل هذا الایمان الاجمالی یکفی- اجمالا- لقبول صحه کل حکم من أحکام الاسلام و التصدیق بها و عدم ردّها، حتی و ان لم یحرز العلم التفصیلی بما ینطوی علیه کل حکم من الأحکام من مصالح.

و علیه لا معنی لقبول بعض الاحکام و ردّ البعض الآخر.

۳۶- انّ حقیقه الدین ترتد فی المحصله الأخیره الی مجموعه من العقائد و الرؤی حول الکون و الانسان، و الی سلسله من الوظائف العملیه التی تجعل حیاه الانسان متسقه مع تلک العقائد. و بناء علیه فلا معنی لأن یکون الدین أمرا

تشریفیا بین یدی الانسان بحیث یقبل ما یهواه قلبه- و یرفض ما یشاء- بل الدین حقیقه واقعیه تستوجب ان یخضع الانسان و اختیار الانسان له.

و اذا أردنا ان نقرّب المعنی بمثال، فیمکن ان ننظر الی مسأله استفادتنا من نور الشمس. فالقضیه هنا حقیقه واقعیه لیس بمقدور الانسان ابدا ان یکون حرا إزاءها، فیکون له فی کل یوم نظر فیها. الانسان مضطر اضطرارا للقبول بثبوت هذه الواقعیه، و کل الذی علیه ان یبنی حیاته علی أساسها.

ثم اذا کان الدین ینص بنفسه «علی حریه کل انسان فی اختیار الدین الذی یشاء» الا یعنی ذلک اقرارا من الدین نفسه بانّه لا یعدو ان یکون امرا تشریفیا غیر واقعی، و بالتالی ألا یکون الدین بذلک قد وضع دائره البطلان حول نفسه!

یقول سبحانه: إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ(۱). و یقول تعالی: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ(۲).

و الاسلام یمیّز ثلاثه أدیان بنظره الاحترام من بین باقی الأدیان، و هذه الثلاثه هی: النصرانیه و الیهودیه و المجوسیه. الّا ان معنی الاحترام الذی یرمی إلیه (کما هو واضح من آیات القرآن الکریم) هو انّ بمقدور أهل هذه الادیان ان یبقوا علی أدیانهم، لا انّ ادیانهم حقه.

۳۷- لیس ثمه علامه للاسلام باسم «الهلال» و انما غایه ما هناک انّ الهلال و النجمه عرفا بعد الحروب الصلیبیه کعلامه ممیزه للمسلمین فی البلاد الاسلامیه.

و الیوم تضم أغلب أعلام البلاد الاسلامیه هذه العلامه.

۱- آل عمران: ۱۹.

۲- آل عمران: ۸۵.

۳۸- لیس ثمه فی الاسـلام رؤیه خاصه ازاء سفر الانسان الی القمر أو ما سواه، و انما یذکر القرآن فقط الأجرام السماویه بوصفها آیات إلهیه، یشیر ما تنطوی علیه من نظام محیّر مدهش، لدلائل التوحید.

و القرآن یذکر انّ ما فی السماوات مسخر للانسان.

۳۹- طالما کان القرآن معجزا بلفظه (کما هو معجز بمعناه) فیجب ان یحافظ علی لغته التی هی اللغه العربیه.

اما عله العربیـه فی الصـلاه فتعـود الی انّ المصـلی یقرأ فی الصـلاه جزءا من القرآن (الحمـد و سـوره اخری) فی کـلّ رکعه من الرکعات.

و من الوجوه الاخری لعنایه المسلمین بالعربیه هو انّ مدارک الدین الاصلیه من آیات و رایات و أخبار هی باللغه العربیه.

۴۰- اجـل! لقـد تحولت قطعه صـغیره من أرض فلسـطین الی مینـاء بحری و قاعـده عسـکریه للـدول الکبری: بریطانیـا، فرنسـا، و امریکـا. و ثمه کیان مصـطنع و عمیل قام هناک باسم دوله اسـرائیل، حیث دأبت هـذه القوی علی تجهیز هـذا الکیان و تقویته، و حـالت بکـل المساعی دون ان تتکاتف الـدول الاسـلامیه و تتحـد فی مواجهته. (باتت هـذه الحقائق واضـحه من خلال أحـداث السنوات الاخیره).

و قضـیه «انّ دوله الیهود هی کیان مستقل و متقدم علی رغم کل ما جاء فی الاسلام من أحادیث تعد بانّ لیس بمقدور الیهود ان یکوّنوا لانفسـهم بلدا مسـتقلا» هی فکره خاطئه تسربت إلینا اثر نفوذ السیاسات (الاستعماریه) فی السابق و لا زالت تمتد إلینا کی تبقی شعوب هذه المنطقه من العالم یرزحون تحت نیر الجهل و النفاق و العداء، و هم یحملون نظره سلبیه الی الاسلام.

و الّا فالقضیه لا ترتبط بروایه حتی یقال انها مجهوله، و انما تتصل بالقرآن الکریم مباشره. و القرآن لم یعرض لها علی النحو الذی ذکر فی السؤال، و انما عرض لها بطریقه یجب ان تعدّ فیه احدی نبوءات القرآن.

و توضیح ذلک: انّ اللّه (سبحانه) عدّ فی القرآن مظالم الیهود و جرائمهم و ما ارتکبوه من جنایات، و ما نهضوا به من مؤامرات و نقض للمواثیق و العهود ازاء الاسلام و المسلمین، ثم حث المسلمین علی وحده الکلمه و الالتزام باحکام الشریعه و ان لا یمیلوا الی الاعداء و لا أن یظهروا لهم الموده و الطاعه، ثم أردف ذلک جمیعا بقوله (تعالی) متحدثا عن الیهود: ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّهُ أَیْنَ ما ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَ باؤُ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الْمَسْکَنَهُ(۱) و کذلک قوله تعالی الذی سبق الآیه: لَنْ یَضُرُّوکُمْ إِلَّا أَذیً(۲).

و یقول تعالی: الْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ دِینِکُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ(۳).

و یقول تعالی أیضا: الْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ دِینِکُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ(۴).

و الملاحظ- من سیاق هذه الآیات- انّ الوعد الالهی الی المسلمین فی تقدم الاسلام و اندحار الیهود جاء مقیدا بتطبیق قوانین الاسلام و أحکامه، و اتفاق کلمه المسلمین و وحدتهم، لا أن یتحقق الوعد الالهی و لیس لبلاد المسلمین من شی ء

۱- آل عمران: ۱۱۲.

۲- آل عمران: ۱۲.

۳- المائده: ۳.

۴- المائده: ۳.

فی علاقتها مع الاسلام سوی اسم الاسلام.

و ثمه دلاله اخری فی الآیات تفید انّ المسلمین سیمیلون فی مرحله معینه من حیاتهم الی الاجانب بمیل الموده و یضحون أسری مقیدین لهم. و حینئذ فانّ سنن التعامل الالهی تقضی بانقلاب الصوره تماما، حیث یفقد المسلمون السلطه و الغلبه و تتحول عزتهم و سیادتهم الی أیدی الآخرین.

و بالنسبه لما أثاره السؤال من وجود أخبار و روایات موضوعه تندس فی طی المعارف الاسلامیه، فانّ علماء الاسلام کانوا علی درایه کامله بذلک. و اثبات هذا الامر لم یکن بحاجه الی مثل هذا الاستدلال الواهی الذی ورد فی السؤال، فما هو ثابت ان عددا من المنافقین، و الیهود الذین تظاهروا بالاسلام استطاعوا فی صدر الاسلام ان یدسوا روایات مکذوبه.

لهذا السبب لا یأخذ علماء الاسلام بای حدیث قبل ان یخضعوه الی وسائل فنیه تثبت وثاقته.

و رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) کان یتنبأ لمثل هذا المثال فی الحدیث الشریف (کما دلت روایات کثیره علی ذلک): «قد کثرت علیّ الکذابه و ستکثر، فمن کذب علیّ متعمدا فلیتبوّأ مقعده من النار، فاذا أتاکم الحدیث، فاعرضوه علی کتاب اللّه و سنتی، فما وافق کتاب اللّه و سنتی فخذوا به، و ما خالف کتاب اللّه و سنتی فلا تأخذوا به»(۱).

۱- لم یورد المؤلف فی المتن نصا عربیا للحدیث و لم یحل الی مصدر بعینه، لذلک اوردنا نص هذا الحدیث الذی یؤدی المضمون الذی یریده المؤلف، نقلا-عن: کنز العمال، ج ۱: ص ۴۶، الرقم(۹۰۸). و کذلک: ص ۵۰، الرقم(۹۹۳- ۹۹۵). المترجم]

ص: ۵۳۵

محتويات الكتاب

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الكمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الكمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونیة من الكتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلكترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراكز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفكرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والكتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الكترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الکتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب
إقامة المعارض الالکترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
JAVA.١
ANDROID.٢
EPUB.٣
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.٧
GHB.٨
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
ANDROID.١
IOS.٢
WINDOWS PHONE.٣
WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥
هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.